علم الکلام اور الکلام

علامہ شبلی نعمانی



سن اشاعت 2003ء

محمد شاہد عادل نے
جی ایف پرنٹنگ پریس سے چھپوا کر
دوست ایسوسی ایٹس اردو بازار لاہور
سے شائع کی۔

قیمت:-/160

فہرست

دور دوم

دور سوم

الکلام

حصہ دوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تعارف

علامہ شبلی نعمانی کا شمار ان چند علمائے کرام میں ہوتا ہے۔ جو جدید تعلیم یافتہ طبقہ اور قدامت پسند علماء کے طبقوں میں برابر عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ آپ سرسید احمد خان کے ساتھی تھے اور انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک زندہ قوم بنانے کیلئے جو عملی تحریک شروع کی تھی اس کے زبردست حامی تھے۔ اور اس سلسلے میں انہوں نے سرسید احمد سے ہر قسم کا عملی تعاون کیا۔

علامہ صاحب جنگ آزادی کے سال یعنی 1857ء میں یو۔پی کے ضلع اعظم گڑھ کے ایک قصبہ بندول میں پیدا ہوئے اور 1914 میں شبلی منزل اعظم گڑھ جہاں آپ نے مشہور علمی ادارہ دارالمصنفین قائم کیا تھا وفات پائی۔ آپ کی خواہش تھی کہ علماء حضرات سرسید احمد خان کی علمی تحریک سے فائدہ اٹھائیں لیکن وہ حضرات تو ان کا نام سننے کو بھی تیار نہیں تھے۔ بلکہ ان کے خلاف کفر کے فتوے جاری کئے۔ اس سلسلے میں انہوں نے علماء کے ساتھ کسی بحث میں الجھنے کی بجائے سرسید کی علمی تحریک کے خطوط پر ایک ہائی اسکول قائم کیا۔ جس پر علماء نے کوئی اعتراض نہ کیا اور بچوں کو اس میں تعلیم حاصل کرنے سے نہ روکا جیسا کہ علی گڑھ کالج کے بارے میں ان کا رویہ تھا۔ بعد میں ان کے اس اسکول نے کالج کے درجے تک ترقی کی اور ابھی تک شبلی کالج کے نام سے ہندوستان کے مسلمان نوجوانوں کی خدمت کر رہا ہے۔

علامہ شبلی کا اصلی میدان تاریخ اسلام تھا۔ چنانچہ انہوں نے سیرت النبی پر جو کتاب لکھی ہے وہ اسلامی لٹریچر میں کلاسیک کی حیثیت اختیار کر چکی ہے اور ا

موضوع پر لکھنے والا ان کی اس تحقیقی کتاب سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ جدید تعلیم کے نتیجے میں مسلمان نوجوانوں میں دین اسلام سے جو بیداری پیدا ہو رہی تھی وہ مختلف اسلامی تعلیمات پر اعتراض کرنے لگے تھے۔ سرسید احمد خان نے ان کے اعتراض رفع کرنے کیلئے قرآن مجید کی تفسیر بھی لکھی اور سیرت النبی پر اپنی مشہور کتاب "خطبات احمدیہ" تصنیف کی۔ علامہ شبلی نے ان کی اس کوشش کو آگے بڑھانے کیلئے علم الکلام اور الکلام لکھی جس کے پہلے حصے میں انہوں نے ان مشہور مسلمان مفکروں کی کاوشوں کی تفصیلات بیان کی ہیں۔ جنہوں نے اپنے اپنے زمانے میں دین اسلام پر کئے جانے والے اعتراضات کا معترض حضرات کے فلسفے کی روشنی میں جواب دیا۔ اس طرح سے جس اسلامی فلسفہ کی تشکیل ہوئی' اسے کتاب کے دوسرے حصے الکلام میں تفصیل سے پیش کر دیا۔ اس طرح ایک نادر علمی کتاب وجود میں آئی جس نے نوجوانوں کو دین اسلام سے متنفر ہونے سے بچا لیا۔

علوم اسلامی میں تحقیق کی جو طرح آپ نے ڈالی تھی اسے جاری رکھنے کیلئے آپ نے اپنے اعظم گڑھ کے مکان میں مشہور علمی ادارہ دارالمصنفین قائم کیا تھا۔ اس ادارے نے آپ کے علمی کام کو جاری رکھا۔ آپ نے سیرت النبی کی صرف دو جلدیں تالیف کی تھیں کہ وفات کا وقت آپہنچا۔ اس کی باقی جلدیں ان کے شاگرد مولانا سید سلیمان ندوی نے مکمل کیں آپ نے حضرت عمرؓ کی سیرت پر "الفاروق" کی عنوان سے کتاب لکھی وہ علمی تحقیق کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ کی سیرت پر بھی آپ کی کتاب ایک مستند کتاب کا درجہ رکھتی ہے۔ آپ کی اکثر کتابوں کے انگریزی اور عربی زبان میں ترجمے ہو چکے ہیں۔ اور ان کتابوں کی وجہ سے مسلمان نوجوانوں میں مختلف اسلامی فنون کے بارے میں علمی تحقیق کا شوق پیدا ہوا' جو ابھی تک جاری ہے۔ ان کی کتاب علم الکلام اور الکلام کے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں لیکن اب یہ کتاب مارکیٹ میں دستیاب نہیں تھی اہل علم کی ضرورت کو پورا کرنے کیلئے اس کتاب کو ایک ذیلی عنوان' مسلمان مفکرین اور اسلامی فلسفہ کی

تشکیل کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے۔ تاکہ قارئین کو ایک ہی نظر میں معلوم ہو جائے کہ کتاب میں کن امور کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں۔

اچھرہ لاہور
25 دسمبر 1995

(پروفیسر) رفیع اللہ شہاب

علم الکلام کی افادیت

سقراط' افلاطون اور ارسطو کا زمانہ فلسفہ کا زریں دور کہلاتا ہے انہوں نے خیالات و افکار سے تہذیب و تمدن میں نئی روح پھونکی۔ کائنات' روح اور وجود باری کے متعلق جدید نظریے مرتب کئے۔ ان نظریوں نے تحریک کی شکل اختیار کی اور پھر ایک ایسے مکتبہ خیال نے جنم لیا۔ جس کی آزاد روی مدتوں عقاید کی شکست وریخت کرتی رہی۔ اس کے نتیجہ میں سیاست دانوں سے لے کر حکومت کے سربراہوں تک سب ہی اس سے خائف نظر آنے لگے اس کا ایک رد عمل یہ بھی ہوا کہ بعد کی آنے والی نسلیں ہر فلسفہ حیات میں ضرورت سے زیادہ دلچسپی لینے لگیں۔ فلسفہ شک و شبہ کی کوکھ سے نکلتا ہے مذہب اور عقائد کے ایقان کے بغیر اس میں زندگی پیدا ہوتی ہے' اور نہ گردو پیش کے داخلی اور خارجی رد عمل کو پرکھنے کا شعور' مختلف فلسفوں لی موشگافی انسانوں کے مذہبی ایقان کو متزلزل کرتی رہی انہوں نے خدا اور کائنات دونوں کو اپنا موضوع بحث بنا لیا' اور عقلی اور علمی دلیلوں کے ذریعہ اس کی نفی و اثبات کے جواز تلاش کرنے لگے۔

اسلام عقائد' عبادات اور اخلاق سے عبارت ہے۔ اس کے اصل الاصول واضح اور دل کش ہونے کے علاوہ ہر شخص کے لیے یکساں قابل قبول تھے۔ جن لوگوں نے آنحضرت صلعم کو دیکھا تھا ان کے اقوال اور ان کی باتیں سنی تھیں وہ ان پر کار بند ہونا عین ایمان خیال کرتے تھے۔ ان کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ کسی تذبذب کا شکار ہو جائیں۔ جب تک وہ اور ان کے ماننے والے دنیا میں موجود ہیں کوئی فلسفہ مسلمانوں کی ایمانی اور مذہبی پختگی کو ٹھیس نہیں پہنچا سکا۔ خلافت راشدہ کے بعد خلافتی شعور میں شوق کشور ستانی بھی شامل ہو گیا تو مسلمانوں کا سیاسی' سماجی اور معاشرتی نظام بھی بہت کچھ بدل گیا۔ اس اعتبار سے عباسیوں کا زمانہ بڑا اہم تھا۔ وہ اسلام کی ازلی سادگی اور مساوات میں امارت اور تعیش کی رنگ آمیزی کے علاوہ اپنی مرضی اور رائے کو بھی شامل کرنے لگے انہوں نے ایک طرف ایرانی اور یونانی فلسفوں کو عربی میں منتقل کرا دیا' دوسری طرف مغربی قوموں سے تہذیبی اور ثقافتی رشتے استوار کیے۔ اس دوراہے پر اثبات و ایقان کا باقی رہنا دشوار تھا عمل اور

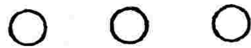
رد عمل کے طور پر سینکڑوں مسئلے پیدا ہو گئے۔ کائنات روح' نبوت اور خدا کے متعلق شک و شبہ کا ایک طوفان اٹھ کھڑا ہوا۔ منفی اور مثبت قسم کی علمی اور فکری بحثوں نے بڑے بڑے مبلغوں اور مفسروں کو دینی طور پر گمراہ کر دیا۔ مغربی قوموں کی دریدہ ذہنی یقین محکم کی حصاروں میں رخنے ڈالنے لگی۔ مسلمانوں میں علم الکلام کی ضرورت اور ترقی اسی زمانے کی یادگار ہے۔ مغربی قومیں میدان میں آ کر نبرو آزما نہیں ہو سکتی تھیں۔ انہیں خبر تھی کہ انہوں نے تلوار سے مسلمانوں کو زیر کرنے کی کوشش کی تو ان کا بھی وہ حال ہو گا' جو دشمنان رسولؐ کا ہو اتھا۔ اسی خیال کے زیر اثر انہوں نے فلسفہ کی آڑ لی اور اس کو اپنی پناہ گاہ سمجھ کر علم و فکر کے ذریعہ مسلمانوں کے دین و مذہب پر چھاپے مارنے لگے۔ مسلمانوں کے نزدیک بہتر دفاعی حربہ یہی تھا کہ وہ فلسفہ ہی کو فلسفہ کی سپر بنا کر فلسفہ ہی کے ذریعہ فلسفہ کا رد کریں۔ اس عقلی اور علمی تفکر نے کفر و الحاد کے سامنے ایک ناقابل تسخیر حصار ہی قائم نہیں کیا' بلکہ معترضوں پر بھی یہ ثابت کر دیا۔ کہ وہ اس مرحلہ پر بھی کسی بیرونی یا خارجی طاقت سے کم نہیں ہیں۔ اس فکری اور ذہنی آویزش نے ابو مسلم ابو بکر' ابوالقاسم بلخی' اور اسی طرح کے دوسرے سے متعدد علما کو آگے بڑھایا۔ انہوں نے مغربی خیالات وافکار کے بطلان کے لیے قرآن کی تفسیروں کے علاوہ مستقل طور پر کئی تصانیف پیش کیں' اور ایک جدید علم الکلام سے پہلی مرتبہ ساری دنیا کو آشنا کیا۔ رازی کے مسائل ہوں یا غزالی کے افکار' ابن رشد کے اقوال ہوں یا قاضی عضد کے خیالات' سب کے سب اسی رجحان کی نمائندگی کرتے ہیں' جو عقلیت کی رو کے لیے مسلمانوں میں بڑی تیزی سے پھل پھول رہا تھا۔

یہ محض ان ہی اکابر کی پیش بندی اور مستقبل شناسی تھی کہ مصر' شام' ترکی اور دوسری اسلامی سلطنتوں نے علم الکلام کی ضرورت کو بڑی شدت سے محسوس کیا اور اس میں اتنی ترقی و توسیع کی کہ یونانی اور ایرانی فلسفہ کا آہنی قلعہ ذرا سی جنبش سے مسمار ہو گیا۔ اس کے باوجود اس کے نامربوط اثرات' اسلامیان ہند کے علم و فکر کو متاثر کیے بغیر نہیں رہ سکے۔ سرسید نے اس خطرہ کو ابتدا ہی میں بھانپ لیا تھا۔ وہ نہیں چاہتے تھے مسلمانوں کے اثبات و ایقان میں اختلال پیدا ہو اور وہ خود کو

زمانے کے بہاؤ پر چھوڑ کر گمراہ ہو جائیں۔ یہ ایک ایسا احساس تھا جس نے ان سے تفسیر القرآن جیسی اہم تالیف لکھوائی۔

سرسید کے بعد شبلی نعمانی ایسے پہلے شخص تھے جنہوں نے کفرو الحاد کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنے کی شعوری طور پر کوشش کی تھی اور ندوۃ العلماء کے ایک اجلاس میں علماء کو خبردار کیا تھا کہ وہ اس کفرو الحاد کو روکیں جو فلسفہ کی کمین گاہوں سے نکل کر ہندوستان کی طرف بڑھ رہا ہے، شبلی کی معروضات پر بہت کم لوگوں نے دھیان دیا۔ بعض انہیں مادہ پرست اور بعض بے دین کہنے لگے۔ بعضوں نے ان پر کفر کا بھی الزام لگایا۔ وہ اپنی ذات میں مسلمانوں کے ساتھ مخلص تھے۔ انہوں نے ہر اعتراض کا خندہ پیشانی کے ساتھ مقابلہ کیا اور اس بات کی کوشش کی کہ عوام ان کے بیانات پر جذباتی طور پر مشتعل ہونے کی بجائے غور کریں۔

شبلی مسلک حنفی کے ماننے والوں میں سے تھے۔ انہوں نے لوگوں کے شکوک دور کرنے کے لیے سیرۃ النعمان ہی نہیں لکھی تھی، بلکہ اپنے نام کے ساتھ مستقل طور پر نعمانی کا بھی اضافہ کر لیا تھا۔



شبلی کا سب سے بڑا کارنامہ الکلام اور علم الکلام ہے۔ ابتدا میں ان کا خیال تھا کہ وہ اسے چار جلدوں میں مکمل کریں گے۔ لیکن دو جلدوں کی اشاعت کے بعد ان کا اصلی مقصد پورا ہو گیا تو انہوں نے اس کی تکمیل کی ضرورت نہیں سمجھی۔

شبلی نے غزالی اور رازی کے افکار سے بہت کچھ حاصل کیا ہے۔ لیکن انہوں نے اپنی اس تصنیف کے ذریعہ جس علم الکلام کی بنیاد رکھی ہے، اس سے ان تمام مباحث کی نشان دہی ہوتی ہے جو ہندوستان میں وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے رہے ہیں۔ مشنریوں کے دور، عیسائیت کی تبلیغ اور مختلف فرقوں کی آویزشوں نے اسلامیان ہند کو ذہنی اور فکری طور پر متاثر اور مغلوب کیا تھا۔ ان کو کسی غزالی، کسی رازی اور کسی ابن رشد کی تلاش تھی۔ وہ ملحدین کے اعتراضات رد کرنے کے لیے اپنے عقاید کے متعلق سے اثباتی جواز چاہتے تھے۔

شبلی نے عقلی دلیلوں سے اثباتی جواز پیدا کر کے تمام مسلمانوں کو گمراہ ہونے سے بچا لیا۔ جن لوگوں کو فلسفہ اور منطق سے دلچسپی رہی ہے وہ اچھی طرح جانتے ہیں۔ کہ ہندوستان میں آج سے پہلے شبلی کی ٹکر کا دوسرا متکلم پیدا نہیں ہوا ہے۔ ان کی اس تصنیف کے ذریعے اسلام کے بنیادی عقائد کو علم و فکر اور عقلیت کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ لوگ جو عقیدوں کے پابند محض ہو کر اپنے اپنے مسلک پر کاربند چلے آ رہے تھے۔ اس کتاب کی موجودگی نے ان کے اثبات و ایقان میں بڑی پختگی پیدا کی۔ یہی نہیں بلکہ وہ اسے مغربی فلسفہ اور اس کے پیدا کردہ مسائل کے خلاف موثر دفاع کے طور پر بھی استعمال کرنے لگے۔

شبلی نے جن دنوں علم الکلام اور الکلام لکھنا شروع کی تھی وہ دن مسلمانوں کی سیاسی اور معاشی ناکامی سے عبارت تھے۔ انگریزی معاشرت اسلامی عقائد کو غارت کرنے پر بری طرح تلی ہوئی تھی آج جب کہ پاکستان میں عیسائی مشنریاں نئے روپ دھار کر اسلام کے اصل اور بنیادی عقاید کی نفی کرنا چاہتی ہیں۔ شبلی کی الکلام کی قدر و قیمت اور افادیت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حد حسن تو بہ ادراک نشاید دانست
این سخن نیز بہ اندازہ ادراک من است

الحمد لله رب العلمین والصلوة علی رسوله محمد واله اصحابه معین۔

دنیا میں عموماً ہر قوم کو مذہب ہر چیز سے زیادہ عزیز ہے۔ لیکن مسلمانوں کو اور بھی زیادہ عزیز تھا اور ہونا چاہئے تھا' مسلمان کسی نسل کسی خاندان کسی ملک' کسی آبادی' کسی افراد کا نام نہیں' مسلمانوں کی قومیت کا عنصر' یا مایہ خمیر جو کچھ کہو صرف مذہب ہے اس لیے اگر مذہب کی حیثیت الگ کر لی جائے تو قومیت بھی فنا ہو جاتی ہے اسی خیال کا اثر تھا کہ مسلمانوں نے مذہب کو ہر قسم کے خطروں سے بچانے کے لیے ہر زمانہ میں حیرت انگیز کوششیں کیں' دولت عباسیہ میں جب یونان و فارس کے علمی ذخیرے عربی زبان میں آئے۔ اور تمام قوموں کو مذہبی مباحثات و مناظرات میں عام آزادی دی گئی تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا پیش آیا۔ پارسی' عیسائی - یہودی' زنادقہ - ہر طرف اٹھ کھڑے ہوئے اور فتوحات اسلام کے آغاز میں ان کو جو صدمہ' اسلام کی تلوار سے پہنچ چکا تھا اس کا انتقام قلم سے لینا چاہا عقائد و مسائل اسلام پر اس آزادی اور بیباکی سے نکتہ چینیاں کیں کہ ضعیف العقیدہ مسلمانوں کے اعتقاد متزلزل ہو گئے۔

اس وقت اگرچہ نہایت آسانی سے ممکن تھا کہ حکومت کے زور سے نکتہ چینیوں کی زبانیں بند کر دی جاتیں لیکن مسلمانوں کی آزاد خیالی نے اس ننگ کو گوارا نہ کیا کہ قلم کا جواب تلوار سے دیا جائے علمائے اسلام نے نہایت شوق اور محنت سے فلسفہ -کیمیا' اور جو ہتھیار مخالفین نے اسلام کے مقابلہ میں استعمال کیے تھے۔ ان ہی سے ان کے وار روکے' انہی معرکوں کے کارنامے ہیں جو آج علم کلام

کے نام سے مشہور ہیں۔

عباسیوں کے زمانہ میں اسلام کو جس خطرہ کا سامنا ہوا تھا آج اس سے کچھ بڑھ کر اندیشہ ہے مغربی علوم گھر گھر پھیل گئے ہیں اور آزادی کا یہ عالم ہے کہ پہلے زمانہ میں حق کہنا اس قدر سہل نہ تھا' جتنا آج ناحق کہنا آسان ہے۔ مذہبی خیالات میں عموماً بھونچال سا آگیا ہے۔ نئے تعلیم یافتہ بالکل مرعوب ہو گئے ہیں۔ قدیم علما عزلت کے دریچہ سے کبھی سرنکال کر دیکھتے ہیں تو مذہب کا افق غبار آلود نظر آتا ہے۔

ہر طرف سے صدائیں آرہی ہیں کہ پھر ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے۔ اس ضرورت کو سب نے تسلیم کر لیا ہے۔ لیکن اصول کی نسبت اختلاف ہے۔ جدید تعلیم یافتہ گروہ کہتا ہے کہ نیا علم کلام بالکل نئے اصول پر قائم کرنا ہو گا' کیونکہ پہلے زمانہ میں جس قسم کے اعتراضات اسلام پر کیے جاتے تھے آج ان کی نوعیت بالکل بدل گئی ہے' پہلے زمانہ میں یونان کے فلسفہ کا مقابلہ تھا جو محض قیاسات اور مظنونات پر قائم تھا۔ آج بدیہیات اور تجربہ کا سامنا ہے اس لیے اس کے مقابلہ میں محض قیاسات عقلی اور احتمال آفرینیوں سے کام نہیں چل سکتا۔

لیکن ہمارے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں۔ قدیم علم کلام کا جو حصہ آج بیکار ہے پہلے بھی ناکافی تھا اور جو حصہ اس وقت بکار آمد تھا آج بھی ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ کیونکہ کسی شے کی صحت اور واقعیت' زمانہ کے امتدادو انقلاب سے نہیں بدلتی اس بنا پر مدت سے میرا ارادہ تھا کہ علم کلام کو قدیم اصول اور موجود مذاق کے موافق مرتب کیا جائے لیکن میں نے اس کے لیے ضروری سمجھا کہ پہلے علم کلام کی مفصل تاریخ لکھی جائے جس کی دو وجہیں تھیں۔

(1) جو علم کلام مرتب کرنا مقصود ہے اس کا طرز بیان گو کچھ ہی ہو' لیکن یہ ضرور ہے کہ بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا سر رشتہ کہیں ہاتھ سے نہ جانے پائے اور اس کے لیے یہ بتانا ضرور ہے کہ ہر عہد میں ائمہ اسلام نے کیا اصول اختیار کیے؟ اور ان میں جو تغیرات ہوئے اور ہوتے رہے وہ کس قسم اور کس نوعیت کے تھے۔ اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس ضمن میں مسلمانوں کی

روشن ضمیری۔ آزادروی - دلیری۔ اور فراخ حوصلگی کے بہت سے ایسے کارنامے آ جائیں گے جس کے لیے کوئی جدا تاریخ نہیں لکھی جا سکتی تھی' اور جو کسی اور پیرایہ میں ظاہر نہیں ہو سکتے تھے۔

(2) تاریخ کے فن میں اہل مغرب نے جو نئے برگ و بار پیدا کیے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ اشخاص اور اقوام کی تاریخ سے گزر کر علوم و فنون کی تاریخ لکھتے ہیں۔ مثلاً فلاں علم کب پیدا ہوا؟ کن اسباب سے پیدا ہوا؟ کس طرح عہد بعہد بڑھا؟ کیا کیا ترقیاں اور تبدیلیاں ہوئیں اور کن وجوہ سے ہوئیں؟ اس قسم کی کوئی تصنیف اردو بلکہ عربی و فارسی میں بھی موجود نہ تھی۔ میں نے ابتدائے زمانہ تصنیف سے اپنے تصنیفات کا موضوع تاریخ قرار دیا ہے۔ چنانچہ اب تک جو چیزیں میرے قلم سے نکلیں اور شائع ہوئیں وہ تاریخی ہی تھیں۔ اس بنا پر علم کلام میرے دائرہ سے خارج تھا۔ علم کلام کی تاریخ لکھنے سے ایک طرف تو اسلامی لٹریچر کی ایک بڑی کمی پوری ہوتی ہے۔ دوسری طرف یہ تصنیف جو درحقیقت علم کلام کی تاریخ ہے۔ تاریخ کے دائرہ میں آ جاتی ہے اور میں اپنی حد سے تجاوز کرنے کا گنہگار نہیں رہتا۔

علم کلام کی تاریخ میں قدمانے جو کتابیں لکھیں

علم کلام اور متکلمین کے حالات میں عربی زبان میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں سب سے پہلے علامہ مرزبانی المتوفی 84ھ نے جو چوتھی صدی ہجری کا بہت بڑا مورخ گزرا ہے اور جس کو ابن الندیم نہایت مدحیہ الفاظ میں یاد کرتا ہے۔ ایک کتاب اخبار المتکلمین کے نام سے لکھی اس کے بعد اور بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

نام کتاب	نام مصنف
مقالات الاسلامیین	امام ابوالحسن اشعری
ملل و نحل	ابوالمظفر ظاہرین بن محمد اسفرائنی
"	قاضی ابوبکر محمد بن الطیب باقلانی المتوفی 403ھ
"	ابومنصور عبدالقاہر بن طاہر بغدادی المتوفی 421ھ

الفصل فی الملل و نحل	علامہ علی بن احمد ابن حزم ظاہری المتوفی' 45ھ
ملل و نحل	امام محمد بن عبدالکریم شہرستانی المتوفی 548ھ
//	احمد بن یحیی مرتضی زیدی

ان میں سے ابن حزم شہرستانی مرتضیٰ زیدی کی کتابیں ہمارے پیش نظر ہیں ان کتابوں کا یہ انداز کہ اسلام میں سب سے پہلے عقائد میں جس طرح اختلاف پیدا ہوا' اور جس طرح وہ ترقی کرتا گیا اور جس طرح اس کی بنا پر مختلف فرقے بنتے گئے ان کی تفصیل لکھتے ہیں' پھر مختلف فرقوں کے عقائد بیان کرتے ہیں' ابن حزم اس کے ساتھ اپنے مخالف فرقوں کا رد بھی لکھتے جاتے ہیں مرتضیٰ زیدی کی کتاب معتزلہ اور زیدیہ کے ساتھ مخصوص ہے لیکن یہ تمام کتابیں اسلامی فرقوں کے اختلاف تک محدود ہیں۔ ملاحدہ اور فلاسفہ کے مقابلہ میں متکلمین نے جو کوششیں کی تھیں' اس کا ان کتابوں میں پتہ نہیں چلتا۔ ابن حزم نے فلسفہ کا رد بھی لکھا ہے۔ لیکن وہ نہایت مختصر اور ناکافی ہے۔ اس لیے ہم کو اور بہت سی تصنیفات کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ ان میں سے چند کے نام ذیل میں درج ہیں۔

نام کتاب	نام مصنف
تہافتہ الفلاسفہ	امام غزالی
التفرقہ بین الاسلام والزندقہ	امام غزالی
مشکوۃ الانوار	امام غزالی
تاویلات القرآن	امام ابو منصور ماتریدی
المقصد الاقصیٰ	امام غزالی
المضنون علیٰ غیر اہلہ	امام غزالی
المضنون علیٰ اہلہ	امام غزالی
القسطاس المستقیم	امام غزالی
الاقتصاد فی الاعتقاد	امام غزالی
معارج القدس	امام غزالی
جواہر القران	امام غزالی

الجام العوام	امام غزالی
منقذ من الضلال	امام غزالی
النفخ و التسویۃ	امام غزالی
مطالب عالیہ	امام رازی۔ یہ امام رازی کی سب سے اخیر تصنیف ہے
نہایۃ العقول	امام رازی
اربعین فی اصول الدین	امام رازی
مباحث مشرقیہ	امام رازی
حکمۃ الاشراق	شیخ شہاب الدین مقتول
ہیاکل النور	شیخ شہاب الدین مقتول
الکلام علی المحصل	ابن تیمیہ
رد منطق	ابن تیمیہ
شرح مقاصد	علامہ تفتازانی
شرح مواقف	قاضی عضد و سید شریف
صحائف	قاضی عضد و سید شریف
کتاب الروح	ابن قیم

حال میں علم کلام کے متعلق مصر شام اور ہندوستان میں متعدد کتابیں تصنیف کی گئی ہیں۔ اور نئے علم کلام کا ایک دفتر تیار ہو گیا ہے۔ لیکن یہ نیا علم کلام دو قسم کا ہے۔ یا تو وہی فرسودہ اور دوراز کار مسائل اور دلائل ہیں جو متاخرین اشاعرہ نے ایجاد کئے تھے۔ یا یہ کیا ہے کہ یوروپ کے ہر قسم کے معتقدات اور خیالات کو حق کا معیار قرار دیا ہے اور پھر قرآن و حدیث کو زبردستی کھینچ تان کر ان سے ملا دیا ہے۔ پہلا کورانہ تقلید اور دوسرا تقلیدی اجتہاد ہے۔ اس لیے میں نے ان تصنیفات سے بالکل قطع نظر کی ہے۔

علم کلام کی تاریخ

علم کلام کی دو جداگانہ قسمیں

علم کلام، اگرچہ ایک مدت سے ایک مخلوط مجموعہ مسائل کا نام ہے لیکن حقیقت میں اس کی دو جداگانہ قسمیں ہیں اور دونوں کے مقاصد بالکل جدا ہیں۔ ایک علم کلام وہ ہے جو خاص اسلامی فرقوں کے باہمی جھگڑوں سے پیدا ہوا۔ یہ ایک مدت تک بڑی وسعت کے ساتھ پھیلتا گیا اور اس کی بدولت بڑے بڑے ہنگامے اور معرکہ آرائیاں ہوتی رہیں۔ اس میں صرف قلم سے نہیں بلکہ تلوار سے بھی کام لیا گیا۔ اور اسلام کی ملکی طاقت کو اس سے بڑا صدمہ پہنچا۔

دوسرا علم کلام وہ تھا جو فلسفہ کے مقابلہ کے لیے ایجاد ہوا، امام غزالی کے زمانہ تک دونوں بالکل الگ الگ رہے۔ امام غزالی نے اختلاط کی بنا ڈالی، امام رازی نے ترقی دی اور متاخرین نے اس قدر خلط مبحث کر دیا کہ فلسفہ کلام، اصول عقائد سب گڈ مڈ ہو کر ایک معجون مرکب بن گیا۔

مسلمانوں کی موجودہ حالت کا یہ اقتضا نہیں کہ پہلی قسم کا علم کلام جس کی ہم کو تاریخ لکھنی مقصود ہے اور جس کے نمونہ پر نیا علم کلام مرتب کرنا ہے۔ اس کے متعلق بہت سی باتیں پہلے ہی قسم کی علم کلام کی تاریخ جاننے پر موقوف ہیں۔ اس لیے اس کا ایک مجمل خاکہ کھینچنا ضرور ہے۔ اسلام جب تک عرب میں محدود رہا عقائد کے متعلق کسی قسم کی کد و کاوش چھان بین بحث و نزاع نہیں پیدا ہوئی جس کی وجہ یہ تھی کہ عرب کا اصلی مذاق تخیل نہیں بلکہ عمل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ نماز روزہ زکوۃ، حج یعنی عمل امور کے متعلق ابتدا ہی سے تحقیقات اور تدقیقات شروع ہو گئیں تھی۔ یہاں تک کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں فقہ کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا تھا لیکن جو باتیں اعتقاد اور ایمان سے تعلق رکھتی تھیں ان کے متعلق زیادہ کرید اور نکتہ چینی نہیں کی گئی بلکہ اجمالی عقیدہ کافی سمجھا گیا۔

اختلاف عقائد کی ابتدا

اختلاف عقائد کا پہلا سبب۔

لیکن جب اسلام کو زیادہ وسعت ہوئی اور ایرانی یونانی قبطی وغیرہ قومیں اسلام کے حلقہ میں آئیں، تو عقائد کے متعلق نکتہ آفرینیاں شروع ہو گئیں اس کا ایک سبب تو وہی تھا کہ عجمی قوموں کا مذاق ہی یہ تھا بال کی کھال نکالتے تھے اور بات کا بتنگڑ بناتے تھے۔

دوسرا سبب۔

دوسرا بڑا سبب یہ تھا کہ جو قومیں اسلام لائیں ان کے قدیم مذہب میں مسائل عقائد مثلاً صفات خدا قضاوقدر جزاء و سزا کے متعلق خاص خیالات تھے ان خیالات میں جو علانیہ عقائد اسلام کے خلاف تھے۔ مثلاً تعدد الہ شرک و بت پرستی، وہ تو بالکل دلوں سے جاتی رہی۔ لیکن جہاں اسلامی عقائد کے کئی پہلو ہو سکتے تھے۔ اور ان میں سے کوئی پہلو ان کے قدیم عقائد سے ملتا جلتا تھا۔ وہاں بالطبع وہ اسی پہلو کی طرف مائل ہو سکتے تھے۔ اور چونکہ مختلف مذاہب کے لوگ اسلام کے دائرہ میں آئے تھے۔ اور ان کے قدیم عقائد آپس میں بالکل مختلف تھے۔ اس لیے ان مختلف عقیدوں کا جو اثر ہو سکتا تھا اس کا مختلف ہونا بھی ضرور تھا۔ مثلاً یہودیوں کے ہاں خدا بالکل ایک مجسم آدمی کے پیرایہ میں تسلیم کیا جاتا تھا۔ اس کی آنکھیں دکھنے آتی ہیں۔ آنکھوں میں نہایت درد ہوتا ہے فرشتے عیادت کرتے ہیں۔ کبھی وہ کسی پیغمبر سے کشتی لڑتا ہے اور اتفاق سے چوٹ کھا جاتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

اس قسم کے اعتقاد والے جب اسلام لائے تو ضرور تھا کہ ان کا میدان ان آیتوں کی طرف ہو جن میں خدا کی نسبت ہاتھ منہ وغیرہ الفاظ وارد ہیں اور ضرور تھا کہ وہ ان الفاظ کے یہی معنی قرار دیں کہ خدا کے واقعی ہاتھ پاؤں ہیں۔

تیسرا سبب۔

اس کے علاوہ بعض مسائل ایسے ذو وجہیں تھے کہ ان کے متعلق جب

رائیں قائم کی جاتیں خواہ مخواہ رایوں میں اختلاف ہوتا' مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ کہ ایک طرف نظر آتا ہے کہ ہم اپنے افعال کے آپ مختار ہیں۔ دوسری طرف زیادہ غور سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال ایک طرف ہمارا ارادہ بھی ہمارے اختیار میں نہیں۔ اختلاف کا ایک بڑا سبب طبائع انسانی کی فطرت کا اختلاف تھا۔

چوتھا سبب۔

ایک سادہ دل سلیم الطبع مقدس شخص جب خدا کا تصور دل میں لاتا ہے تو اس کے ذہن میں خدا کی یہ تصویر آتی ہے وہ مالک الملک اور تمام شاہوں کا شہنشاہ ہے' اس پر کوئی شخص حکم نہیں چلا سکتا' کوئی چیز اس پر واجب اور ضروری نہیں۔ کسی کو اس کے احکام میں چون و چرا کی مجال نہیں اس کو اختیار ہے کہ گنہگاروں کو بخش دے اور نیکوں کو سزا دے۔

اگر درو بدیک صلائے کرم
عزرائیل گوید نصیبے برم
یہ تہدید گر برکشد تیغ حکم
بماند کروبیاں صم و بکم

اپنی قدرت کاملہ کا ظہور دکھائے تو سنگ ریزہ پہاڑ بن جائے' رات دن ہو جائے آگ کی گرمی سردی سے بدل جائے پانی کی روانی رک جائے۔

ہر چیز کی وہ آپ علت ہے جن چیزوں کو ہم اسباب و علت سے تعبیر کرتے ہیں سب ہیچ ہیں انسان اپنے افعال کا آپ مختار نہیں بلکہ جو کچھ کرتا ہے خدا ہی کراتا ہے۔

یہی خیالات عقائد کا پیرایہ اختیار کر کے اشاعرہ کے مسلمات بن گئے چنانچہ انہی باتوں کو مسائل کی صورت میں اس طرح بیان کیا جاتا ہے۔

خدا کے احکام مصلحت پر مبنی نہیں۔
کوئی چیز دنیا میں کسی کی علت نہیں۔
اشیاء میں خواص اور تاثیر نہیں۔

خدا نیک آدمیوں کو بے وجہ سزا دے تو یہ ناانصافی نہیں ہے۔ انسان کو

اپنے افعال پر قدرت نہیں ہے۔

خدا ہی انسان سے نیکی بھی کراتا ہے اور برائی بھی۔

اس کے مقابلہ میں ایک فلسفی خدا کا تصور اس طرح کرتا ہے۔

خدا کی تمام باتیں مصلحت پر مبنی ہیں اور ایک ذرہ بھی حکمت سے خالی نہیں۔

اس نے نظام عالم کا ایسا باقاعدہ اور مضبوط سلسلہ قائم کر دیا ہے جو کبھی نہیں ٹوٹتا۔

اس نے اشیاء میں خواص اور تاثیر رکھی ہے جو اس سے منفک نہیں ہوتی۔

اس نے انسان کو اپنے افعال کا مختار اور ذمہ دار بنایا ہے۔

عدل و انصاف اس کی فطرت ہے اور کبھی اس سے نا انصافی کا ظہور نہیں ہو سکتا۔

یہ خیالات معتزلہ کے عقائد بن گئے۔

یہی نکتہ ہے جس کو امام رازی نے تفسیر کبیر (سورہ انعام) میں شیخ ابو القاسم انصاری کی زبان سے ان لفظوں میں ادا کیا ہے۔ اہل سنت و جماعت (اشعریہ مراد ہیں) کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت کی طرف گیا۔ اور معتزلہ کا خیال، خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر غور سے دیکھو تو دونوں خدا کی عظمت و تقدس کے معترف ہیں۔ صرف اصابت رائے اور غلطی کا فرق ہے۔

پانچواں سبب۔

اختلاف عقائد کا ایک بڑا سبب عقل و نقل کی بحث تھی، فطرت نے انسانوں میں دو قسم کی طبیعتیں پیدا کی ہیں، ایک وہ ہیں جو ہر بات میں عقل کو دخل دیتے ہیں اور کسی بات پر جب تک ان کی عقل میں نہ آئے یقین نہیں کرتے۔ دوسرے وہ ہیں جن کو اس قسم کی بحث اور چون و چرا کا مذاق نہیں ہوتا، وہ جب کوئی بات کسی بزرگ یا معتقد علیہ سے سن لیتے ہیں تو اس کی لم اور علت سے بحث نہیں کرتے بلکہ آمنا و صدقنا کہہ کر سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔

چونکہ دونوں قسم کی طبیعتیں فطرت انسانی کا اقتضا ہیں۔ اس لیے کوئی زمانہ ان سے خالی نہیں رہا۔ صحابہ کرام کے حالات پڑھو۔ حضرت ابو ہریرہ روایت کرتے

ابوہریرہ رضؓ روایت کرتے

ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا کہ زندوں کے گریہ ماتم کرنے سے مردوں کو عذاب دیا جاتا ہے۔ حضرت عائشہ سے لوگ یہ حدیث بیان کرتے ہیں۔ وہ فرماتی ہیں کہ یہ ہو نہیں سکتا۔ خدا خود کہتا ہے۔ لاتزروازرہ وزراخری یعنی ایک کے گناہ کا دوسرے شخص سے مواخذہ نہیں ہو سکتا۔ ایک صحابی آنحضرت سے روایت کرتے ہیں کہ مردے سنتے ہیں۔ یہ حدیث حضرت عائشہ کے سامنے بیان کی جاتی ہے۔ تو فرماتی ہیں کہ مردے سن نہیں سکتے۔ خدا خود کہتا ہے۔ انک لا تسمع الموتی حضرت ابوہریرہ - آنحضرت سے روایت کرتے ہیں کہ آگ کی پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے عبداللہ بن مسعود کے سامنے یہ حدیث بیان کی جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہے تو گرم پانی کے استعمال کرنے سے بھی وضو کرنا لازم ہو گا۔ حضرت عبداللہ بن عباس کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے معراج میں خدا کو دیکھا تھا۔ حضرت عائشہ کہتی ہیں ہرگز نہیں دیکھا تھا۔

صحابہ کی نسبت یہ تو (نعوذ باللہ) گمان نہیں ہو سکتا کہ وہ آنحضرتؐ کے ارشاد سے انکار کر سکتے ہیں اس لیے ان صحابہ نے احادیث مذکورہ بالا سے انکار کیا یہ خیال ہو گا کہ جو بات خلاف عقل ہے' وہ آنحضرت نے فرمائی ہی نہ ہو گی اس لیے لوگوں کو روایت میں دھوکا ہوا ہو گا۔ چنانچہ حافظ جلال الدین سیوطی نے خاص ان احادیث کو ایک رسالہ میں جمع کیا ہے۔ جن میں حضرت عائشہ نے ظاہر کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ کو روایت میں کیوں کر غلطیاں ہوئیں۔

بہرحال یہ دونوں مختلف مذاق خود صحابہ کے زمانہ میں موجود تھے اور زمانہ مابعد میں بھی قائم رہے۔

چھٹا سبب

ایک بڑا سبب علما کے طریقہ معاشرت کا اختلاف تھا محدثین اور فقہاء کا یہ طرز تھا کہ وہ اپنے ہم مذہبوں کے کسی اور مذہب والے سے ملتے نہ تھے جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ وہ غیروں سے ملنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے اور کچھ یہ کہ ان کو احادیث کی تلاش و جستجو تحقیق و تفحص - نقل و روایت سے کسی اور کام کی فرصت ہی نہیں مل سکتی تھی اس کا نتیجہ یہ تھا کہ محدثین کے کانوں میں مخالف مذہب کی

آواز نہیں پہنچ سکتی تھی اور ان کو مطلق خبر نہیں ہوتی تھی کہ اسلام پر کیا اعتراضات کئے جا رہے ہیں ان کا خطاب صرف اپنے معتقدین کے گروہ سے ہوتا تھا اور وہ ان سے جو کچھ کہہ دیتے تھے وہ لوگ بغیر کسی عذر کے قبول کر لیتے تھے۔ محدثین سے لوگ پوچھتے تھے کہ خدا جب جسمانی نہیں ہے تو عرش پر کیونکر متمکن ہو سکتا ہے وہ کہتے تھے کہ الکیف مجھول والسوال بدعنه یعنی اس کی کیفیت معلوم نہیں اور سوال کرنا بدعت ہے۔ معتقدین خاموشی کے ساتھ جواب کو قبول کر لیتے تھے اور اس لیے محدثین کو اس ابہام کے رفع کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ بخلاف اس کے متکلمین اور خصوصاً معتزلہ ہر مذہب اور ہر فرقہ کے لوگوں سے ملتے تھے اور ان سے مناظرہ و مباحثہ کرتے تھے ان پڑھے ہوئے جنوں پر تحکمانہ جواب کا زور نہیں چل سکتا تھا' اس لیے ان کے سامنے اصل حقیقت کا اظہار کرنا پڑتا تھا ۔ اور ابہام و اجمال کی گرہ کھولنی پڑتی تھی۔ اس بنا پر عقائد میں جس طرح درجہ بدرجہ تغیر ہوتا جاتا تھا اس کو ہم ایک خاص مسئلہ کی مثال میں بیان کرتے ہیں۔

ظاہریہ و مشبہہ

پہلا درجہ۔ خدا جسمانی ہے' عرش پر متمکن ہے اس کے ہاتھ ہیں' منہ ہے خدا نے آنحضرت کے دوش مبارک پر ہاتھ رکھ دیا تو آنحضرتؐ کو ہاتھوں کی ٹھنڈک محسوس ہوئی۔

عام ارباب روایت

دوسرا درجہ۔ خدا جسمانی ہے' اس کے ہاتھ ہیں۔ منھ ہے' ساق ہے لیکن یہ سب چیزیں ایسی نہیں جیسی ہماری ہیں۔

تیسرا درجہ۔ خدا کے نہ جسم ہے نہ ہاتھ نہ منہ۔ قرآن میں جو الفاظ اس قسم کے آئے ہیں ان سے حقیقی معنی مراد نہیں۔ بلکہ مجاز اور استعارہ ہے خدا سمیع ہے۔ بصیر ہے علیم ہے اور یہ سب اوصاف اس کی ماہیت سے زائد ہیں۔

محققین اشاعرہ

"لاعین ولاغیر"

چوتھا درجہ۔ خدا کے صفات' نہ عین ذات ہیں' نہ خارج ذات۔

معتزلہ

پانچواں۔ درجہ خدا کی ذات واحد محض ہے' اس میں کسی قسم کی کثرت نہیں' اس کی ذات ہی تمام صفات کا کام دیتی ہے اس کی ذات ہی علیم بھی ہے۔ بصیر بھی سمیع بھی۔ قدیر بھی۔

ہیں صفاتِ ذاتِ حق ، حق سے جدا یا عینِ ذات؟

فلسفہ اسلام اور اکثر صوفیہ

چھٹا درجہ۔ خدا ہستی مطلق ہے۔ یعنی وجود اس کی عین ماہیت ہے یہی مسئلہ وحدت الوجود صورت اختیار کر لیتا ہے جہاں پہنچ کر فلسفہ اور تصوف کے ڈانڈے مل جاتے ہیں۔

عقائد میں اس قسم کا تدریجی تغیر ہمیشہ علوم وفنون اور خیالات کی ترقی کی وجہ سے ہوتا ہے اور اسلام میں بھی ایسا ہی ہوا جو امیہ کے آخیر زمانہ میں ہی پہلی سطح سے دوسری سطح تک نوبت آگئی تھی۔ عباسیہ کا دربار فلاسفہ سے بھرا ہوا تھا اور رات دن یہی چرچے رہتے تھے فقہا و محدثین دیر تک اپنی ظاہریت پر جمے رہے لیکن عام خیالات اس حد تک پہنچ گئے تھے کہ لوگوں کو اس بات کا یقین دلانا مشکل تھا کہ خدا کے ہاتھ ہیں اور پھر ہمارے سے نہیں آخر خود فقہا و محدثین ہی کے فرقہ سے ایک گروہ (اشعریہ) پیدا ہوا۔ جس نے خدا کے جسم ہاتھ منھ سے انکار کیا۔ لیکن اس حد پر بھی ٹھہرنا ممکن نہ تھا۔ صفات کے متعلق یہ مشکل تھی کہ اگر وہ عین ذات ہیں تو صفات الگ کوئی چیز نہیں اور خارج از ذات ہیں تو تعدد قدماء لازم آتا ہے اس اعتراض کے جواب کے لیے لا عین ولا غیر کا پہلو اختیار کیا گیا لیکن اس تنگ جادہ پر کیونکر قدم ٹھہر سکتا آخر یہ ماننا پڑا کہ خدا ایک ہستی بسیط ہے اور تمام صفات کا مظہر ہے۔

اس تقریر سے یہ مقصود نہیں کہ پچھلی سطحیں باکل مٹ گئیں ہر زمانہ میں اور آج بھی ہر درجہ کے اعتقاد والے موجود ہیں۔ بلکہ ثابت کرنا یہ مقصود ہے کہ جو نئے فرقے بنتے گئے وہ انہیں قدیم فرقوں سے ٹوٹ ٹوٹ کر بنتے گئے۔

اختلاف عقائد کی بنیاد پالٹکس سے ہوئی

اختلاف عقائد کے اگرچہ یہ سب اسباب فراہم تھے لیکن ابتداء پالٹکس یعنی ملکی ضرورت سے ہوئی۔ بنو امیہ کے زمانہ میں چونکہ سفا کی کا بازار گرم رہتا تھا۔ طبیعتوں میں شورش پیدا ہوئی لیکن جب کبھی شکایت کا لفظ کسی کی زبان پر آتا تھا تو طرف داران حکومت یہ کہہ کر اس کو چپ کر دیتے تھے کہ جو کچھ ہوتا ہے' خدا کی

مرضی سے ہوتا ہے ہم کو دم نہیں مارنا چاہئے۔ امنا بالقدر خیرہ وشرہ حجاج بن یوسف کے زمانہ میں جو ظلم وجور کا دیوتا تھا معبد جہنی ایک شخص تھا جس نے صحابہ کی آنکھیں دیکھی تھی اور دلیرور است گو تھا[1] وہ امام حسن بصری کے حلقہ درس میں شریک ہوا کرتا تھا ایک دن اس نے امام صاحب سے عرض کی کہ بنو امیہ کی طرف سے قضاو قدر کا جو عذر پیش کیا جاتا ہے کہاں تک صحیح ہے؟ امام صاحب نے کہا کہ یہ خدا کے دشمن جھوٹے ہیں" وہ پہلے سے بنو امیہ کی زیادتیوں پر طیش سے بھرا ہوا تھا۔ اب علانیہ بغاوت کی اور جان سے مارا گیا[2]۔

معبد کے بعد غیلان و مشقی نے اس خیال کو ترقی دی۔ وہ حضرت عثمان کا غلام تھا اور محمد بن حنفیہ سے بیک واسطہ تعلیم پائی تھی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز جب خلیفہ ہوئے تو اس نے ایک نہایت آزادانہ خط لکھا اور بنو امیہ کے مظالم پر توجہ دلائی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اس کو بلا بھیجا اور شاہی توشہ خانہ کی نیلام کی خدمت سپرد کی وہ بر سرعام نیلام کرتا تھا اور پکار پکار کر کہتا تھا کہ یہ وہ مال و اسباب ہے جو ظلم اور جبر سے حاصل کیا گیا تھا" اس وقت تک اگرچہ اسلام کی قدیم سادگی بہت کچھ باقی تھی تاہم سامان عیش کو اس قدر ترقی ہو چکی تھی کہ توشہ خانہ میں تیس ہزار اونی جرابیں نکلیں غیلان نے کہا' صاحبو! اس ظلم کی کچھ حد ہے کہ عوام فاقے کرتے تھے اور ہمارے فرماں رواتیس تیس ہزار جرابیں توشہ خانہ میں مہیا رکھتے تھے۔ عمر بن عبدالعزیز نے 101ھ میں وفات پائی اور ہشام من عبدالملک تخت حکومت پر بیٹھا وہ غیلان کی کاروائیاں اپنی آنکھوں سے دیکھ چکا تھا تخت نشینی کے ساتھ اس کو طلب کیا اور بغاوت انگیزی کے جرم میں اس کے ہاتھ پاؤں کٹوا ڈالے۔ تاہم غیلان کی زبان درازیاں نہ گئیں اور آخر اسی جرم میں جان سے مارا گیا[3]۔

اسی زمانہ میں جہم بن صفوان پیدا ہوا اور وہ بھی امر بالمعروف کے جرم پر قتل ہوا[4]۔ لیکن یہ خون خالی نہ گئے عدل اور امر بالمعروف کا مسئلہ پھیلا اور اس قدر زور پکڑا کہ ایک گروہ کثیر نے جو بالآخر معتزلہ کے لقب سے پکارا گیا اس کو اسلام کے اصول اولیہ میں داخل کر لیا فرقہ معتزلہ کے پانچ اصولوں میں، دو اصول جن کا نام

عدل اور وجوب امر بالمعروف ہے اس کی یہی ابتدا ہے۔

یہ گروہ برابر ترقی کرتا گیا 125ھ میں جب ولید تخت نشین ہوا تو اس فرقہ کا شمار ہزاروں سے متجاوز ہو چکا تھا۔ یہاں تک کہ خود خاندان بنی امیہ میں یزید بن الولید نے یہ مذہب اختیار کر لیا تھا ولید تخت نشینی کے ساتھ عیش پرستی میں مشغول ہوا اور علانیہ مے خواری اور عیاشی شروع کی یہ رنگ دیکھ کر یزید نے امر بالمعروف کے دعوی سے علم بغاوت بلند کیا اور ہزاروں معتزلہ اس کے ساتھ ہو گئے[5]۔ ولید محصور ہو کر قتل ہوا' اس کے قتل کے بعد یزید تخت نشین خلافت ہوا اور یہ پہلا دن تھا کہ اعتزال نے تخت پر جگہ پائی۔ اس موقعہ پر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ یزید نے جب ولید کے خلاف بغاوت کی تھی تو اس کے طرف داروں میں سے ایک عمرو بن عبید تھا جو مذہب اعتزال کا بہت بڑا امام گزرا ہے[6]۔

مختلف فرقوں کا پیدا ہونا

ملکی ضرورت نے اگرچہ صرف جبر و قدر کے مسئلہ پر توجہ دلائی تھی لیکن جب ایک دفعہ کسی وجہ سے خیالات میں حرکت پیدا ہوئی تو بڑھتی ہی گئی۔ یہاں تک کہ بنو امیہ کا دور ختم نہیں ہو چکا تھا کہ خلق قرآن تنزیہ و تشبیہ صفات باری وغیرہ کی بحثیں چھڑ گئیں اور جس کے منہ سے جو بات نکلی ایک مذہب بن گئی اس طرح چند ہی روز میں بیسیوں فرقے نکل آئے۔ ملل و نحل اور کتب عقائد میں ہر ایک فرقہ کے جداگانہ حالات و معتقدات لکھے ہیں لیکن یہاں اس تمام تفصیل کے لکھنے کا موقعہ نہیں۔

اس تمام قصہ میں جو باتیں غور کے قابل ہیں یہ ہیں۔

(1) اصول اختلافات کے لحاظ سے ان فرقوں کی کیا تعداد ہے۔

(2) یہ اختلاف کہاں تک مغائرت کا سبب ہو سکتے ہیں اور ان مختلف عقیدوں کو اصل اسلام سے کہاں تک تعلق ہے۔

اسلامی فرقوں کی تعداد دراصل کم ہے

محققین نے تسلیم کیا ہے کہ فرقوں کی تعداد کی یہ کثرت درحقیقت صحیح نہیں

اصل میں صرف چند فرقے ہیں پھر ایک ایک فرقے کے بہت سے فرقے بن گئے ہیں۔ شرح مواقف میں لکھا ہے کہ اسلام کے اصل فرقے ہیں' شیعہ' سنی۔ خارجی۔ مرجیہ۔ نجاریہ - معتزلہ - جبریہ - مشبہ۔

علامہ مقریزی نے تاریخ مصر میں یہ تعداد اور بھی گھٹا دی ہے اور صرف پانچ فرقے قرار دیئے ہیں۔ سنی شیعہ معتزلہ - خارجی مرجیہ۔

اختلاف کے اصلی اصول 4 ہیں

علامہ شہرستانی نے زیادہ دقت نظر سے کام لیا اور اختلاف کے چار اصول قرار دیئے۔

1- صفات الٰہی کا اثبات و نفی۔

2- قدر و جبر۔

3- عقائد و اعمال۔

4- عقل و نقل۔

پہلا اختلاف

پہلا اختلاف اس طرح پیدا ہوا کہ خدا کے متعلق قرآن مجید میں جو الفاظ اس قسم کے مذکور ہیں جو جسمانیات کے لیے مخصوص ہیں۔ مثلاً عرش پر متمکن ہونا قیامت کے دن فرشتوں کے جھرمٹ میں آنا وغیرہ وغیرہ' ان کے حقیقی معنی لیے جائیں یا مجازی۔ اس سوال نے دو مختلف فرقے پیدا کر دیئے۔ پہلی شق کے ماننے والے محدثین اور اشعریہ ہیں جن میں سے بڑھتے بڑھتے مجسمہ اور مشبہ نکل آئے جو خدا کے ہاتھ پاؤں تک مانتے ہیں۔ دوسرے احتمال کے قائل معتزلہ ہیں جن کا دوسرا نام منکرین صفات ہے۔

اسی مسئلہ کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ خدا کی صفات کو اگر قدیم مانیں تو تعدد قدما لازم آتا ہے اور حادث کہیں تو خدا کا محل حوادث ہونا خدا کے حدوث کا مستلزم ہے' پہلی مشکل سے بچنے کے لیے معتزلہ نے یہ رائے اختیار کی کہ خدا کے علیحدہ صفات نہیں ہیں' بلکہ اس کی ذات ہی سے وہ تمام نتائج حاصل ہوتے ہیں جو

ہم کو صفات سے ہوتے ہیں محدثین سمجھے کہ یہ خدا کی صفات کا انکار ہے اس بنا پر انہوں نے خدا کے جداگانہ صفات قرار دیئے۔

دوسرا اختلاف

دوسرے اختلاف کا منشاء یہ تھا کہ انسان کے افعال کو اگر زیادہ غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک چیز بھی ہمارے بس کی نہیں۔ یہاں تک کہ ہمارا ارادہ اور خواہش بھی اختیاری نہیں، لیکن مشکل یہ ہے کہ اگر ہم اپنے افعال میں مجبور ہیں تو ثواب و عقاب جو مذہب کی جان ہے اس کی بنیاد اکھڑ جاتی ہے۔ قرآن مجید میں دونوں قسم کی آیتیں ہیں۔ بعض میں صاف تصریح ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے۔ خدا ہی کراتا ہے۔ قل کل من عنداللّٰہ بعض کا یہ مطلب ہے کہ انسان اپنے افعال کا آپ ذمہ دار ہے۔ ما اصابک من سیئتہ فمن نفسک اس بنا پر اسلام میں دو رائیں قائم ہو گئیں۔ جو لوگ زیادہ آزاد تھے انہوں نے صاف صاف جبر کو مانا اور جبریہ کہلائے جو اس لفظ سے جھجکتے تھے انہوں نے کسب اور ارادہ کا پردہ رکھا۔ یہ پردہ بھی ابوالحسن اشعری نے ایجاد کیا ورنہ قدما اس کا نام بھی نہیں لیتے، برخلاف اس کے معتزلہ نے یہ رائے قائم کی کہ انسان اپنے تمام افعال میں مختار محض ہے۔ البتہ یہ اختیار اس کو خدا نے دیا ہے اور اس لیے خدا کے اختیار مطلق میں فرق نہیں آتا۔

تیسرا اختلاف

تیسرا اختلاف اس بنا پر تھا کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال بھی داخل ہیں یا نہیں؟ چونکہ اکثر حدیثوں میں حیا وغیرہ کی نسبت یہ الفاظ ہیں کہ انہ من الایمان اس لیے محدثین نے سمجھا کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال بھی داخل ہیں۔ لیکن اہل نظر نے جن میں امام ابوحنیفہ سب سے پیش رو تھے۔ اس سے اختلاف کیا اور اعتقاد و عمل میں تفریق کی۔ محدثین نے ان لوگوں کا نام مرجیہ رکھا۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ کو بھی بہت سے محدثین مرجیہ ہی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

چوتھا اختلاف

چوتھا اختلاف درحقیقت ایسا اختلاف ہے جو حقیقی اختلاف کہا جا سکتا ہے اور جہاں ارباب ظاہر اور اہل نظر کی حدیں بالکل الگ الگ ہو جاتی ہیں اس اختلاف کا اصل اصول یہ ہے کہ عقل و نقل میں کس کو ترجیح ہے؟ یا یہ کہ عقل و نقل کی کیا حدود ہیں، تمام اشاعرہ نقل کو ترجیح دیتے ہیں، اور معتزلہ وغیرہ عقل کو۔

اس اصول کی بنیاد پر تفصیلی عقائد جو قائم ہوئے ان میں سے چند یہ ہیں۔

اشعریہ۔ کوئی شے فی نفسہ اچھی یا بری نہیں۔ شارع جس چیز کو اچھی کہہ دیتا ہے اچھی ہو جاتی ہے اور جس کو بری کہتا ہے بری ہو جاتی ہے۔

معتزلہ۔ ہر شے پہلے سے اچھی یا بری ہے۔

شارع اسی چیز کو اچھی کہتا ہے جو فی نفسہ اچھی تھی اور اسی چیز کو بری کہتا ہے جو پہلے سے بری تھی۔

اشعریہ۔ خدا محالات کا حکم دے سکتا ہے۔ اور دیتا ہے۔

معتزلہ و حنفیہ۔ خدا کسی محال چیز کا حکم نہیں دے سکتا۔

اشعریہ۔ خدا کو عدل اور انصاف کرنا ضروری نہیں۔

معتزلہ - ضروری ہے۔

اشعریہ خدا عبادت کے عوض میں عذاب دے سکتا ہے اور گناہ کے بدلے میں انعام اور اگر وہ ایسا کرے تو ناانصافی نہیں ہے۔

معتزلہ۔ خدا کبھی ایسا نہیں کر سکتا۔ اور ایسا کرے تو یہ ظلم اور ناانصافی ہے[7]۔

اختلافات عقائد میں غلو اور شدت

ان اختلافات کا پیدا ہونا محل تعجب نہیں۔ کیونکہ جیسا ہم اوپر لکھ آئے ہیں اختلاف کے متعدد قدرتی اسباب موجود تھے لیکن افسوس یہ ہے کہ ہر فرقہ دوسرے فرقہ سے جس مسئلہ میں مختلف تھا اسی کو اسلام و کفر کی حد فاصل قرار دیتا تھا۔ مثلاً مسائل اختلافیہ میں ایک یہ بھی تھا کہ کلام الٰہی قدیم ہے۔ یا مخلوق و حادث؟ معتزلہ کہتے تھے کہ کلام الٰہی جو خدا کی صفات قدیمہ میں ہے وہ قدیم ہے۔ لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوئے تھے وہ مخلوق اور حادث تھے[8]۔ محدثین کہتے تھے کہ کلام

الٰہی ہر حال میں قدیم ہے زیادہ تدقیق سے دونوں کا حاصل ایک ہی ٹھہرتا ہے لیکن دونوں فرقہ نے اس مسئلہ کو کفرو اسلام کی حد فاصل قرار دیا۔

امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں اس بحث پر ایک مستقل عنوان قائم کیا ہے۔ ہم اس کی مسند سے اس موقع پر چند بڑے بڑے محدثین کے اقوال نقل کرتے ہیں۔

وکیع بن الجراح

من زعم ان القران محدث فقد کفر

جس شخص کا یہ خیال ہے کہ قرآن حادث ہے وہ کافر ہے۔

یزید بن ہراون

من زعم ان کلام اللہ مخلوق فھو والذی لا الہ الا ھو عندی زندیق

جو شخص کہتا ہے کہ کلام الٰہی مخلوق ہے وہ خدا کی قسم زندیق ہے۔

مزنی شاگرد شافعی

من قال ان القران مخلوق فھو کافر۔

جو شخص کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے وہ کافر ہے۔

امام بخاری

نظرت فی کلام الیھود والنصارے والمجوس فما رایت قوما اصل فی کفر ھم من الجھمیتہ وانی لا ستجھل من لا یکفر ھم۔

میں نے یہودیوں، عیسائیوں، مجوسیوں سب کے کلام دیکھے ہیں جہمیتہ کے برابر کوئی ان میں سے کافر اجہل نہیں میں اس کو جاہل سمجھتا ہوں جو جہمیتہ کو کافر نہ سمجھے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی

لو رایت رجلا علی الجسر و بیدی سیف بقول القران مخلوق ضربت عنقہ

اگر میرے ہاتھ میں تلوار ہو اور کسی کو پل پر یہ کہتے سن لوں کہ قرآن مخلوق ہے تو اس کی گردن مار دوں۔

بعض محدثوں نے جن میں امام بخاری بھی شامل ہیں اس مسئلہ میں یہ تفریق کی تھی

کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے یہ مخلوق اور حادث ہے' لیکن محدثین نے اس کی بھی سخت مخالفت کی۔ ذہلی' امام بخاری کے استاد تھے اور صحیح بخاری میں بہت سی حدیثیں ان کی روایت سے مذکور ہیں۔ انہوں نے امام بخاری کا جب یہ قول سنا تو عام حکم دے دیا کہ جو شخص یہ لفظ کہے کہ لفظی بالقران مخلوق وہ ہماری مجلس میں نہ آنے پائے۔ چنانچہ اس واقعہ کو حافظ بن حجر نے شرح بخاری میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ ابن شداد نے ایک تحریر میں لکھا تھا کہ لفظی بالقرآن مخلوق یہ تحریر امام احمد بن حنبل کے سامنے پیش ہوئی تو انہوں نے اس فقرہ کو کاٹ دیا اور کہا کہ قرآن جس صورت میں ہو غیر مخلوق ہے ابو طلاب نے کہا تھا کہ امام احمد بن حنبل قرآن کے تلفظ کرنے کو مخلوق کہتے ہیں[9]۔

امام احمد بن حنبل کو خبر ہوئی تو غصے کانپنے لگے اور ابو طالب کو بلا کر اس بات کی باز پرس کی۔

یہ تو ادھر کے فریق کا حال تھا۔ دوسری طرف یہ کیفیت تھی کہ تمام معتزلہ قرآن کے قدیم کہنے کو کفر خیال کرتے تھے یہاں تک کے ماموں الرشید جیسے عادل بادشاہ نے اس جرم پر اپنے زمانہ کے تمام بڑے محدثین کو نہایت سخت سزائیں دیں اور حکم دیا کہ توبہ نہ کریں تو قتل کر دیئے جائیں۔

ایک اس مسئلہ پر موقوف نہیں' اسی قسم کے سینکڑوں مسئلے تھے جن میں فریقین کو اسی شدت کا غلو تھا۔ قاضی شریک صاحب نے امام ابو یوسف (شاگرد امام ابو حنیفہ) کی شہادت کے قبول کرنے سے اس بنا پر انکار کیا کہ وہ نماز کو ایمان کے مفہوم کا جزو نہیں سمجھتے[10]۔ امام ابو حنیفہ سے بہت سے محدثین اس جرم پر ناراض تھے کہ وہ اعمال کو داخل ایمان نہیں کہتے۔

ایک مدت تک یہی غلط فہمیاں قائم رہیں۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ حالت بدل چلی اور اگرچہ پچھلی بنیادیں بالکل منہدم نہ ہو سکیں تاہم اس قدر ہوا کہ پانچ چھ سو برس سے عقائد کا یہ مسئلہ مسلم ہو گیا ہے کہ لانکفر احد من اھل القبلتہ یعنی اہل قبلہ (جن میں بہتروں فرقے داخل ہیں) میں سے ہم کسی کو کافر نہیں کہتے یا وہ زمانہ تھا کہ محدث ابن حبان جو فن حدیث کے بہت بڑے امام گزرے ہیں اتنی بات پر جلا وطن

کر دیئے گئے کہ انہوں نے خدا کی نسبت کہا تھا کہ وہ محدود نہیں ہے۔ یا یہ حالت ہے کہ بڑے بڑے آئمہ فن خدا کی عظمت و شان کو اسی لفظ سے ادا کرتے ہیں۔ قدماء محدثین کے زمانہ تک یہ کہنا کہ خدا ہر جگہ ہے" خاص فرقہ جمیہ کا مذہب سمجھا جاتا تھا اور کفر کا ہم پلہ خیال کیا جاتا تھا۔ چنانچہ ابن القیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیتہ میں کثرت سے ان محدثین کے اقوال خود ان کی تصنیفات سے نقل کیے ہیں، لیکن اب ایک مدت سے قریباً تمام مسلمانوں کا یہی اعتقاد ہے۔

فرقہ مرجیہ محدثین کے نزدیک ایسا گمراہ فرقہ تھا کہ اس کی شہادت بھی مقبول نہ تھی لیکن رفتہ رفتہ علامہ ذہبی کو میزان الاعتدال (تذکرہ مسعر بن کدام) میں یہ الفاظ لکھنے پڑے۔

قلت الارجاء مذہب بعدة من اجلته العلماء لا ینبغی التحاس علی قائلہ

میں کہتا ہوں کہ مرجیہ بہت سے بڑے بڑے علماء کا مذہب ہے اس قول کے قائلین پر دارو گیر نہ کرنی چاہیئے۔

محدث خطابی نے جن کی کتاب معالم السنن فن حدیث کی نادر کتاب ہے اور جن کے اقوال کو امام بیہقی کتاب الاسماء و الصفات میں نہایت کثرت سے سنداً نقل کرتے ہیں۔ اس باب میں یہ فیصلہ کیا۔

لا یکفر اهل الا هواء الذین تاولوا فاخطوا و یجیز شهادتهم مالم یبلغ من الخوارج والروافض فی مذهبه ان یکفر الصحابته و من القدریته ان یکفر من خالفته من المسلمین۔

جن اہل بدعت نے تاویل کی اور تاویل میں غلطی کی وہ کافر نہیں ہیں اور ان کی گواہی جائز ہے جب تک خارجی اور رافضی اس حد تک نہ پہنچ جائیں کہ صحابہ کو کافر بتائیں اور جب تک قدریہ اس حد تک نہ پہنچیں کہ اپنے فرقہ کے سوا تمام مسلمانوں کو کافر کہیں۔

امام غزالی نے املائی مشکلات الاحیا اور امام رازی نے اس آیت کی تفسیر میں ان الذین کفروا (سورہ بقرہ رکوع اول) نہایت تفصیل سے اس بحث کو لکھا اور ثابت کیا کہ یہ اختلاف کفر و اسلام کی بنا نہیں ہو سکتے۔

معتزلہ کی نسبت علامہ جلال الدین درانی شرح عقائد عضدی میں لکھتے ہیں۔

واما المعتزلته فالمختار انہم لا یکفرون

باقی متعزلہ تو صحیح یہی ہے کہ وہ کافر نہیں ہیں۔

علامہ تقی الدین سبکی جو مشہور محدث گزرے ہیں لکھتے ہیں۔

وھاتان الطائفتان الاشعریته والمعتزلته ھما المتقاومتان و ھما فحولته المتکلمین من اھل الاسلام والاشعریته اعدلھما[11]۔

یہ دونوں گروہ یعنی اشعریہ اور معتزلہ برابر کے جوڑ ہیں اور یہ دونوں متکلمین کے سرگروہ ہیں' اور اشعریہ ان دونوں میں زیادہ اعتدال پر ہیں۔

چونکہ معتزلہ اکثر حنفی المذہب ہوتے تھے اس لیے طبقات الحنفیہ میں ان کے حالات مذکور ہیں۔ ان موقعوں پر ان کا ذکر جب کیا جاتا ہے تو اسی شان سے کیا جاتا ہے۔ جس طرح اور علماء حنفیہ کا مثلاً حسین بن علی معتزلہ کی نسبت لکھا ہے فقہ اور کلام میں کوئی ان کا ثانی نہیں ہوا۔" زمخشری کی نسبت لکھا ہے من اکابر الحنفیته ،

امام رازی نے سورہ انعام کی تفسیر میں لکھا ہے کہ میرے والد ماجد' شیخ القاسم انصاری کی زبانی بیان کرتے تھے کہ اہل سنت و جماعت کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت پر ہے اور معتزلہ کی نظر خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر ہے اس لیے غور سے دیکھو تو دونوں خدا کی عظمت و تقدس کی معترف ہیں۔ البتہ اس قدر فرق ہے کہ کسی نے غلطی کی اور کوئی صائب الرائے ٹھیرا۔"

متاخرین پر موقوف نہیں۔ زیادہ تفحص اور غور سے دیکھو تو قدماء محدثین میں بھی بہت سے ایسے آزاد خیال نظر آتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان میں سے بہت سے لوگوں کو قدریہ و معتزلہ کہا گیا۔

ثور بن زید دیلی - ثور بن یزید حمصی۔ حسان بن عطیہ۔ حسن بن زکوان۔ داؤد بن حصین۔ زکریا بن اسحاق۔ سالم بن عجلان۔ سلام بن مسکین ازدی۔ سیف بن سلیمان مکی۔ شبل بن عباد مکی۔ شریک بن عبداللہ - عبداللہ عمرو۔ عبداللہ بن ابی لبید۔ عبداللہ بن ابی لجیح عبدالاعلیٰ بن عبدالاعلیٰ۔ عبدالوارث بن سعید تنوری۔

عطار بن ابی میمون۔ عمر بن ابی زایدہ۔ عمران بن مسلم قیصر۔ عمیر بن ہانی الدمشقی۔ عوف الاعرابی بصری۔ محمد بن سوار البصری۔ ہردن بن موسی الاعور۔ ہشام بن عبداللہ دستوائی۔ یحییٰ بن حمزۃ الحضری ان تمام بزرگوں کو حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں قدریہ میں سے محسوب کیا ہے۔

علامہ ذہبی نے خاص ان حفاظ حدیث کے حال میں جو فن حدیث کے ارکان ہیں اور جن پر احادیث کی تحقیق و تنقید کا مدار ہے ایک کتاب چار ضخیم جلدوں میں لکھی ہے جس کا نام تذکرۃ الحفاظ ہے جو حال میں چھپ کر شائع ہوئی ہے۔ اس میں بہت سے معتزلہ علماء کے نام لکھے ہیں ان میں سے چند مشاہیر کے نام یہ ہیں۔ عطاء بن یسار۔ سعید بن عروتبہ۔ قتادہ بن دمامہ۔ ہشام دستوائی - سعید بن ابراہیم۔ محمد بن اسحاق۔ امام المغازی۔ سماں۔ ان میں سے عطاء بن یسار - قتادہ - ہشام۔ سعید کی نسبت، امام احمد حنبل وغیرہ ائمہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ فن حدیث میں ان کا نظیر نہ تھا اور وہ امام، وقت تھے۔

1۔ میزان الاعتدال ذہبی 12

2۔ تاریخ مصر از مقریزی جلد دوم صفحہ 356

3۔ یہ تمام تفصیل شرح مل ونحل میں ہے

4۔ تاریخ مصر از مقریزی جلد دوم صفحہ 356

5۔ مروج الذہب مسعودی

6۔ ملل ونحل شہرستانی 12

7۔ اشعریہ کے یہ عقائد اسی تصریح کے ساتھ شرح مواقف وغیرہ میں مذکور ہیں 12

8۔ میزان الاعتدال ذہبی ذکر داؤد ظاہری

9۔ کتاب الاسماء والصفات بیہقی صفحہ 198

10۔ میزان اعتدال تذکرہ قاضی ابو یوسف 12

11۔ شرح احیاء السلام مطبوعہ 12

12۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ محدثین کے نزدیک قدریہ کا لفظ اکثر معتزلہ پر اطلاق کیا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ محدث سمعانی نے کتاب الانساب میں نظام کو قدریہ ہی لکھا ہے اور اس بناء پر ابن قیتبہ نے کتاب المعارف میں معتزلہ کا مطلق نام نہیں لیا۔ بلکہ بجائے اس کے قدریہ کا لفظ استعمال کیا۔

علم کلام عقلی

یہ وہ کلام ہے جو فلسفہ کے مقابلہ میں ایجاد ہوا اور در حقیقت ہم کو اسی علم کلام کی تاریخ لکھنی مقصود ہے۔

عقائد میں بحث و نظر کی بنیاد جس طرح شروع ہوئی تم اوپر پڑھ آئے ہو۔ بنو امیہ کے زمانہ تک یہ مباحثے اور مناظرے مسلمانوں ہی میں محدود رہے۔ لیکن عباسیوں کے عہد میں یہ دائرہ زیادہ وسیع ہوا۔ عباسیہ کے زمانہ میں تعلیم کو نہایت وسعت ہوئی مجوسی - یہودی عیسائی وغیرہ اسلامی درس گاہوں میں علوم عربیہ کی تعلیم حاصل کرتے تھے اور اس وجہ سے مسلمانوں کے مذہبی خیالات اور اعتقادات سے واقف ہونے کا ان کو موقع ملتا تھا۔ اس کے ساتھ عباسیوں نے (بنوامیہ کے برخلاف) لوگوں کو مذہبی آزادی دے رکھی تھی۔ جو شخص جو چاہتا تھا کہہ سکتا تھا اس طرح دوسری قوموں کو جرات اور موقع حاصل ہوا کہ اسلامی عقائد پر رد و قدح کر سکیں۔

ان سب پر یہ مستزاد ہوا کہ خلیفہ منصور نے دنیا کی تمام زبانوں کی علمی اور مذہبی کتابیں عربی زبان میں ترجمہ کرائیں ان کو پڑھ کر مسلمانوں میں سینکڑوں آدمیوں کے عقیدے متزلزل ہو گئے۔ مورخ مسعودی نے مروج الذہب قاہر باللہ کے حال میں لکھا ہے کہ "عبداللہ بن المقفع وغیرہ نے فارسی اور پہلوی زبانوں سے مانی ابن دیسان مرقیوں (ائمہ مجوس) کی کتابوں کے جو ترجمے کیئے اور اس کے ساتھ خود مسلمانوں میں سے ابن ابی العرجاء حماد عجرو یحییٰ بن زیاد۔ مطیع بن ایاس نے ان کتابوں کی تائید میں جو تصنیفات کیں' اس کا یہ اثر ہوا کہ لوگوں میں زندقہ و الحاد پھیل گیا۔

علم کلام کے پیدا ہونے کا اسباب۔

یہ اسباب اس بات کے متقضی تھے کہ علمائے اسلام نے جس طرح اسی قسم کی ضرورتوں سے نحو' لغت۔ تفسیر بلاغت اور دیگر فنون مدون اور ایجاد کئے تھے۔ اسی طرح خود اپنی خواہش سے علم کلام بھی ایجاد کرتے۔ لیکن کلام کی یہ اور زیادہ خوش قسمتی تھی کہ سلطنت کی طرف سے بھی تحریک ہوئی یعنی خلیفہ مہدی (ہارون الرشید کا باپ) نے جو 158ھ میں تخت نشین ہوا تھا علمائے اسلام کو حکم دیا کہ مذہب اسلام پر جو شبہات کئے جاتے ہیں اس کے لیے کتابیں تصنیف کی جائیں[1]۔

خلیفہ مہدی کے حکم سے علم کلام میں کتابوں کا تصنیف ہونا

تاہم اس وقت تک یہ علم کلام کے نام سے موسوم نہیں ہوا تھا۔ ماموں الرشید کے زمانہ میں جب معتزلہ نے فلسفہ میں مہارت حاصل کی اور فلسفیانہ مذاق پر اس فن کی تدوین کی تو انہوں نے اس کا نام علم کلام رکھا۔

علم کلام کی وجہ تسمیہ

اس امر میں اختلاف ہے کہ علم کلام کا نام کلام کیوں رکھا گیا مورخ ابن خلکان نے محمد ابوالحسین معتزلی کے تذکرہ میں سمعانی سے نقل کیا ہے کہ چونکہ سب سے پہلا اختلاف جو عقائد کے متعلق پیدا ہوا وہ کلام الٰہی کی نسبت پیدا ہوا اس مناسبت سے علم عقائد کا نام کلام پڑ گیا۔ لیکن یہ صحیح نہیں نہ پہلا اختلاف کلام الٰہی کی نسبت پیدا ہوا نہ بنوامیہ کے زمانہ تک اس فن کو کلام کہتے تھے۔

علامہ شہرستانی نے ملل و نحل میں لکھا ہے کہ اس کی وجہ یا تو یہ تھی کہ مسائل عقائد میں جس مسئلہ پر بڑے معرکے رہے وہ کلام الٰہی کا مسئلہ تھا۔ یا اس وجہ سے کہ چونکہ یہ علم فلسفہ کے مقابلہ میں ایجاد ہوا تھا' اس لیے فلسفہ کی ایک شاخ (یعنی منطق) کا جو نام تھا وہی اس فن کا بھی نام رکھا گیا۔ کیونکہ منطق اور کلام مرادف اور ہم معنی الفاظ ہیں۔ (یہی وجہ تسمیہ صحیح ہے)

علم کلام کے ساتھ مخالفت

علم کلام کے پیدا ہونے کے ساتھ محدثین اور ارباب ظاہر نے نہایت زور شور سے مخالفت کی، امام شافعی امام احمد حنبل سفیان ثوری اور اکثر محدثین نے اس علم کو حرام بتایا۔ امام غزالی احیاء العلوم عقائد کے ذکر میں لکھتے ہیں۔

والی التحریم ذھب الشافعی و مالک واحمد بن حنبل وسفیان وجمیع اھل الحدیث من السلف۔

امام شافعی کا قول تھا کہ اہل کلام کو درے لگانے چاہیں - امام حنبل کہتے تھے کہ اہل کلام زندیق ہیں، اس قسم کی رائیں اکثر ائمہ اسلام کی زبانی منقول ہیں، زمانہ مابعد میں اگرچہ یہ امر تعجب کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ یہاں تک کہ امام رازی کو تفسیر کبیر اور مناقب الشافعی میں ان روایات کی تاویل بلکہ انکار کرنا پڑا لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا ہونا مقتضائے حالت تھا قرون اولی میں اکثر علماء یک فنی ہوتے تھے۔ ائمہ نحو کو، فقہ سے ناواقفیت تھی۔ فقہا کو حدیث سے کم سرورکار تھا۔ محدثین علوم عقلیہ سے ناآشنا تھے۔ علم کلام ایجاد ہوا تو اس میں فلسفہ کی بیسیوں اصطلاحیں شامل ہوگئیں محدثین ان اصطلاحات کو سن کر فلسفہ اور کلام میں تفریق نہ کر سکے۔ اور چونکہ فلسفہ یونانی کو پہلے سے برا سمجھتے تھے علم کلام کو بھی اسی کا شریک حال سمجھے۔ محدثین کی زبانی عام طور سے یہ روایتیں منقول ہیں کہ جب کسی کو جوہر عرض مادہ وغیرہ الفاظ استعمال کرتے سنو تو سمجھ لو کہ وہ گمراہ ہے" محدث ابن السبکی کی عبادت ذیل سے اس دعویٰ کی پوری تصدیق ہوتی ہے۔

و فی کتب المتقدمین جرح جماعته بالفلسفته ظنا منھم ان علم الکلام فلسفته فقد قیل فی احمد بن صالح انه یتفلسف والذی قال ھذا لایعرف الفلسفته وکذلک قیل فی ابی حاتم الرازی و انما کان رجلا متکلما و قریب من ھذا قول الذھبی فی المزی انه یعرف المعقول ولم یکن المزی ولا الذھبی یدریان شیاء من المعقول۔

متقدمین کی تصنیفات میں بہت سے لوگوں پر فلسفہ کی بنا پر جرح کی گئی یہ سمجھ کر کہ علم کلام اور فلسفہ ایک چیز ہے چنانچہ احمد بن صالح کی نسبت کہا گیا کہ وہ فلسفیانہ باتیں کرتے ہیں حالانکہ جس نے یہ کہا وہ فلسفہ کو جانتا بھی نہ تھا۔ اسی طرح ابو حاتم

کی نسبت کہا گیا حالانکہ وہ صرف متکلم تھے۔ اسی کے قریب ذہبی کا قول مزی کے بارہ میں ہے کہ وہ معقول جانتے تھے۔ حالانکہ نہ ذہبی معقول کا ایک حرف جانتے تھے۔ نہ مزی۔ (طبقات الشافعیہ تذکرہ احمد بن صالح)

اس سے بڑھ کر یہ کہ علم کلام کے لیے فلسفہ اور طبیعات وغیرہ میں مہارت پیدا کرنے کی ضرورت تھی اور محدثین سرے سے فلسفہ کے پڑھنے کے مخالف تھے۔

مخالفت کے وجوہ۔

ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ علمائے کلام اپنی تصنیفات میں مخالفوں کے اقوال نقل کر کے جواب دیتے تھے محدثین اس نقل کفر کو بھی جائز نہیں رکھتے تھے۔ امام احمد حنبل کے زمانہ میں جرث محاسی بڑے مشہور زاہد اور محدث تھے۔ محدثین بھی ان کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ حضرت جنید بغدادی انہی کے مرید تھے۔ انہوں نے شیعوں اور معتزلیوں کی رد میں ایک کتاب لکھی امام احمد حنبل اتنی بات پر ان سے اس قدر ناراض ہو گئے کہ ان سے ملنا جلنا چھوڑ دیا[2]۔

ناراضی کی ایک بڑی وجہ تھی کہ جو لوگ کلام میں مشغول ہوتے تھے ان کے عقیدے خواہ مخواہ محدثین کے عقائد سے کچھ نہ کچھ مختلف ہو جاتے تھے مثلاً" جب وہ اس قسم کے حدیثیں سنتے تھے کہ حضرات آدم اور موسیٰ علیہ السلام میں مناظرہ ہوا' آسمان فرشتوں کے بوجھ سے چرچرا اٹھا' خدا قیامت کے دن اپنی ران دوزخ میں ڈالے گا تب دوزخ کو تسکین ہو گی' تو یا تو ان حدیثوں کو صحیح نہیں تسلیم کرتے تھے۔ یا ان کی تاویل کرتے تھے۔ محدثین کے نزدیک یہ حدیثیں صحیح ثابت ہو چکی تھیں اس لیے ان کا انکار کرنا یا تاویل کرنا رسول اللہ صلعم کے ارشاد کی توہین تھی۔ ایک دفعہ ہارون الرشید کے دربار میں ایک محدث نے آدم و موسیٰ علیہما السلام کی یہی حدیث بیان کی' ایک شخص بول اٹھا کہ حضرت آدم و موسیٰ جمع کیونکر ہو سکتے تھے؟ اس پر ہارون الرشید جو محدثین کا ہم خیال تھا اس قدر برہم ہوا کہ اس شخص کے قتل کر دینے کا حکم دیا چنانچہ اس واقعہ کو علامہ سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔

محدثین اور ارباب ظاہر کو کلام کی مخالفت میں جو شدت تھی اس نے علم

الکلام کو بالکل بجھا دیا ہوتا۔ لیکن خلفائے عباسیہ (بجز دو ایک کے) اور ان کے ارکان دولت نے بڑی مستعدی کے ساتھ حمایت کی، اور شاہانہ حوصلہ سے اس کی برابر ترقی دیتے رہے۔ عباسیہ کے علاوہ ویلمیون نے بھی اس کی سرپرستی کی[3]۔ تاہم وہ قبول عام نہ حاصل کر سکا۔

علم کلام کا بانی

اخیر زمانہ میں جب امام غزالی اور رازی نے اس کو اپنی آغوش تربیت میں لیا تب جا کر مقبول عام ہوا بہر حال مہدی کے زمانہ میں علم کلام پیدا ہوا اور جہاں تک ہم کو معلوم ہے سب سے پہلے ابوالہذیل علاف نے اس فن میں کتاب لکھی۔ ابوالہذیل کا پورا نام محمد بن الہذیل بن عبداللہ بن مکحول ہے 131ھ میں پیدا ہوا 235ھ میں وفات پائی علامہ ابن خلکان اس کی نسبت لکھتے ہیں۔

وکان حسن الجدال قوی الحجتہ کثیر الاستعمال لاالة والالزامات

ترجمہ۔ وہ خوش تقریر اور قوی الحجتہ تھا، دلائل اور الزامات کا اکثر استعمال کرتا تھا۔

علامہ مقریزی نے تاریخ مصر میں اس کی نسبت لکھا ہے نظر فی الفلسفة وافقهم فی کثیر۔ ابو الہذیل نے علم کلام میں چھوٹی بڑی ساٹھ کتابیں لکھیں جن میں نہایت دقیق مسائل پر بحثیں کی ہیں۔ یہ کتابیں مدتوں سے ناپید ہیں۔ لیکن مجوسیوں اور ملحدوں سے اس نے جو مناظرات کیے اور ان میں جو تقریریں کیں، وہ جستہ جستہ ابن خلکان درر وغرر، اور شرح ملل و نحل میں مذکور ہیں۔

ابوالہذیل علاف

ابو الہذیل کے مناظرات میں آج کل کی طرح صرف زبان آوری اور لسانی نہیں ہوتی تھی بلکہ ان کا یہ اثر ہوتا تھا کہ اکثر ملاحدہ اور مخالفین مذہب اپنے عقائد سے باز آجاتے تھے۔ اور مسلمان ہو جاتے تھے۔

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ ایک دفعہ بہت سے مجوسی ابوالہذیل سے مناظرہ کرنے کے لیے آئے ابوالہذیل نے سب کو بند کر دیا، ان میں میلاس نام ایک

مجوسی تھا۔ وہ اسی وقت اسلام لایا' ابو الہذیل کی ایک تصنیف جس کا نام میلاس ہے اسی میلاس کے نام پر ہے" شرح ملل و نحل میں ہے کہ تین ہزار شخص اس کے ہاتھ پر اسلام لائے مامون الرشید کے دربار میں جس قدر علمائے کلام تھے ان میں سب سے پیشرو ابو الہذیل اور نظام تھے[4]۔ حکومت کی طرف سے ابو الہذیل کے ساٹھ ہزار درہم سالانہ مقرر تھے۔ لیکن ابو الہذیل یہ ساری رقم اہل علم پر صرف کر دیتا تھا[5] ابو الہذیل کو معقولات کے علاوہ علوم ادبیہ میں بھی کمال تھا ایک دفعہ وہ مامون الرشید کے دربار میں گیا۔ ثمامہ بن اشرس جو مامون الرشید کے دربار کا مشہور فاضل تھا اور اس نے ابو الہذیل کی تقریب کی تھی دربار میں حاضر تھا۔

ابو الہذیل اثنائے گفتگو میں ثمامہ سے خطاب کرتا تھا تو اس کا خالی نام لیتا تھا حالانکہ ثمامہ اس پایہ کا شخص تھا کہ خود مامون نام کے بجائے اس کے لقب سے مخاطب کرتا تھا۔ اس پر ثمامہ کو ملال ہوا لیکن خود ثمامہ کا بیان ہے کہ ابو الہذیل نے جب بند کے موقع پر عرب کے ساتھ سو شعر زبانی پڑھ دیئے تو میں نے بے اختیار کہا کہ تو میرا نام لے' یا لقب تجھ کو سب جائز ہے[6] ابو الہذیل کے بعض مناظرات اس موقع پر ذکر کے قابل ہیں۔

ایک دفعہ ایک شخص نے ابو الہذیل سے کہا کہ میرے دل میں قرآن مجید کے متعلق بعض شبہات ہیں جو کسی طرح رفع نہیں ہوتے' وہ یہ کہ قرآن مجید کی متعدد آیتیں آپس میں متناقص معلوم ہوتی ہیں اور بعض آیتوں میں نحوی غلطیاں نظر آتی ہیں۔ ابو الہذیل نے کہا ایک ایک آیت پر الگ الگ بحث کی جائے۔ یا ایسا اجمالی جواب دیا جائے کہ تمام شبہات رفع ہو جائیں معترض نے دوسری شق اختیار کی۔ ابو الہذیل نے کہا یہ امر تو مسلم ہے کہ رسول اللہ صلعم عرب کے معزز اور شریف خاندان سے تھے یہ بھی مسلم ہے کہ ان کی فصاحت اور زبان دانی پر کسی کو اعتراض نہ تھا اس میں بھی شک نہیں کہ اہل عرب نے آنحضرت کے جھٹلانے اور آپ پر نکتہ چینی کرنے کا کوئی پہلو اٹھا نہیں رکھا۔ اب غور کرو کہ اہل عرب نے آنحضرت پر اور ہر طرح کے اعتراضات کیے لیکن کسی نے یہ بھی کہا کہ ان کی زبان دانی صحیح نہیں۔ یا یہ کہ ان کی باتوں میں تناقض ہوتا ہے پھر جب ان لوگوں نے یہ اعتراض

نہیں کیے تو آج کون شخص یہ اعتراض کر سکتا ہے[7]۔

قرآن مجید کے متعلق یہ اعتراضات شرح مواقف وغیرہ میں بھی مذکور ہیں لیکن جو جواب دیے ہیں وہ ناکافی ہیں' شاہ ولی اللہ صاحب نے فوز الکبیر میں لکھا ہے کہ قرآن مجید کسائی اور فترا کے مقرر کردہ اصول کا پابند نہیں۔ یہ اسی ابوالہذیل کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اس زمانہ میں صالح بن قدوس ایک مشہور مجوسی تھا۔ وہ اس بات کا قائل تھا کہ مادہ اور کائنات دو چیزیں ہیں۔ نور و ظلمت' یہ دونوں ضدیک دگر ہیں' اور انہی کے امتزاج سے عالم کا وجود ہوا ابوالہذیل اور صالح کا اس مسئلہ پر مناظرہ ہوا ابوالہذیل نے پوچھا کہ امتزاج ان دونوں سے جداگانہ شے ہے۔ یا ایک ہی چیز ہے صالح نے دوسرا پہلو اختیار کیا۔ ابوالہذیل نے کہا دو چیزیں جو آپس میں ضد ہیں خود کیوں کر مل سکتی ہیں[8]' اس لیے کوئی تیسرا ملانے والا چاہئے اور وہی واجب الوجود یا خدا ہے۔

ایک دفعہ صالح مناظرہ میں بند ہوا تو ابوالہذیل نے کہا کہ اب کیا ارادہ ہے؟ صالح نے کہا میں نے خدا سے استخارہ کیا اور پھر اسی عقیدہ پر قائم ہوں کہ دو خدا ہیں۔ ابوالہذیل نے کہا کہ استخارہ کیا تو کس خدا سے کیا؟[9] یعنی جس خدا سے پوچھا ہو گا اس نے دوسرے کی (جو اس کا رقیب ہے) کاہے کو رائے دی ہو گی۔ ابوالہذیل اور صالح کا ایک اور لطیفہ ابن خلکان نے نقل کیا ہے جس کو ہم قلم انداز کرتے ہیں۔

ہشام بن الحکم

اسی زمانہ میں ہشام بن الحکم کوفی ایک مشہور متکلم تھا۔ وہ یحییٰ برمکی کے مجالس علمی کا افسر اور علوم عقلیہ کا ماہر تھا۔ ابوالہذیل مناظرہ میں اگر کسی سے دبتا تھا تو اسی سے دبتا تھا مسعودی نے اس کے متعدد مناظرے نقل کیے ہیں جن میں اس نے ابوالہذیل پر فتح پائی۔ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں اس کی بہت سی تصنیفات کا ذکر کیا ہے جن میں سے بعض کے نام یہ ہیں۔ الرد علی الزنادقہ۔ الرد علی اصحاب الاثنین۔ الرد علی اصحاب الطبائع (یعنی میٹریلسٹ کا رد) کتاب علی

ارسطو طالیس فی التوحید۔ یہ کتابیں آج ناپید ہیں لیکن کتابوں کے نام سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کیسے اہم مضامین پر تھیں۔

یحیٰی برمکی کی توجہ علم کلام پر

خلیفہ مہدی کے علاوہ دربار کے امرا نے علم کلام کی طرف توجہ کی' یحیٰی ابن خالد برمکی جو دولت عباسیہ کی روح و رواں خلیفہ مہدی کا وزیراعظم اور سلطنت کا دست و بازو تھا۔ اس نے خاص علم کلام کے مباحثات کے لیے دربار میں ایک مجلس مقرر کی جس کا تذکرہ مورخ مسعودی نے ان الفاظ میں کیا ہے۔

وکان یحیی بن خالد ذابحث و نظر وله مجلس یجتمع فیه اہل الکلام من اهل السلام وغیر هم۔

ترجمہ۔ یحیٰی بن خالد مناظرہ داں اور صاحب نظر تھا وہ ایک جلسہ کیا کرتا تھا جس میں ہر مذہب کے اہل کلام جمع ہوتے تھے۔

اس مجلس کا قیم (سیکرٹری) ہشام بن الحکم ایک مشہور فاضل تھا[10]۔ مجلس میں ہر مذہب و ملت کے لوگ جمع ہوتے تھے اور ہر قسم کے علمی مضامین پر گفتگو ہوتی تھی۔ مورخ مسعودی نے اس مجلس کے ایک جلسہ کا حال لکھا ہے جس میں علم الکلام کے 13 مشہور علما جمع تھے ان میں سے جن لوگوں کے نام بہ تعین لکھے ہیں یہ ہیں علی بن ہثیم - ابومالک حضری۔ ابوالہذیل - نظام۔ مسعودی کے تصریح کے موافق اس مجلس کے جلسوں میں جن مضامین پر گفتگو ہوتی تھی۔ ان میں سے بعض یہ تھے کون و ظہور - قدم و حدوث۔ اثبات و نفی۔ حرکت و سکون مماستہ و مباینتہ' وجود و عدم جو و طفرہ۔ اجسام و اعراض تعدیل و تجریہ کم و کیف مصاف و امامت۔

ابن خلدون کی غلطی۔

تنبیہہ علامہ ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ میں علم الکلام کے بیان میں لکھا ہے کہ امام غزالی کے زمانہ تک کلام میں فلسفہ کی آمیزش نہ تھی' غزالی پہلے شخص ہیں جس نے فلسفہ کے انداز پر اس علم کی تدوین کی۔ لیکن یہ مورخ مذکور کی سخت

غلطی ہے آگے چل کر بہت سے واقعات سے بداہتہ اس خیال کی غلطی ثابت ہو گی۔ یحییٰ بن خالد کے جلسہ کے ذکر میں جن مضامین کا تذکرہ مسعودی نے کیا ہے فلسفہ کے مسائل اس سے زیادہ کلام میں کیا شامل ہو سکتے ہیں۔

خلفیہ مہدیٰ کے بعد 161ھ میں ہادی تخت نشین ہوا۔ اور صرف ایک برس تین مہینے حکومت کی اس کے بعد ہارون الرشید اعظم مسند آرا ہوا اس کا زمانہ اگرچہ نہایت شان و شوکت اور ادج و ترقی کا زمانہ خیال کیا جاتا ہے اور درحقیقت جس بزم میں جعفر برمکی قاضی ابویوسف، امام محمد ابو نواس اسحاق موصلی، کسائی، جیسے لوگ کرسی نشین ہوں گے اس کا صدر نشین کس پایہ کا ہو گا۔ لیکن علم کلام کو اس کے عہد میں کچھ ترقی نہیں ہوئی علمائے کلام گرفتار ہو کر قید خانے بھیج دیئے گئے اور حکم دے دیا گیا کہ علم کلام کے متعلق کوئی کچھ لکھنے نہ پاوئے [11]۔ تاہم بعض اسباب پیش آئے کہ مجبورا ہارون الرشید کو علم کلام کی قدر کرنی پڑی۔ غیر ممالک میں جب یہ چرچا پھیلا کہ لوگوں کو علم کلام سے روک دیا گیا ہے تو سندھ کے راجہ نے ہارون الرشید کو ایک خط لکھا جس کا مضمون یہ تھا کہ مسلمانوں نے اپنا مذہب جو پھیلایا ہے تلوار کے زور سے پھیلایا ہے۔ اگر اسلام دلائل و براہین سے ثابت ہو سکتا ہو تو آپ کسی عالم کو بھیجئے۔ وہ اگر مجھے قائل کر دے گا تو میں اسلام قبول کر لوں گا' ہارون الرشید نے ایک فقیہہ کو بھیجا۔ راجہ کے درباریوں سے ایک شخص مناظرہ کے لیے مقرر ہوا' اس نے فقیہہ سے پوچھا کہ آپ کا خدا قادر ہے یا نہیں' فقیہہ نے کہا ہاں قادر ہے۔ اس نے کہ اپنا جیسا پیدا کر سکتا ہے یا نہیں یعنی اگر نہیں کر سکتا تو اس کی قدرت کیا ہوئی فقیہہ نے کہ اس قسم کی بحثیں علم کلام سے تعلق رکھی اور ہم لوگ اس علم کو برا خیال کرتے ہیں۔ راجہ نے ہارون الرشید کو لکھا کہ میں نے پہلے صرف گمان کی بنا پر لکھا تھا لیکن اب عین الیقین ہو گیا' ہارون الرشید نے حکم دیا کہ متکلمین بلائے جائیں اور ان کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا جائے۔ متکلمین دربار میں آئے تو ان میں سے ایک لڑکے نے اس شبہ کو حل کر دیا کہا کہ یہ ایسا سوال ہے جس طرح کوئی کہے کہ خدا اس پر قادر ہے یا نہیں کہ خود جاہل یا عاجز بن جائے۔ خدا ایسی شے پیدا کر سکتا ہے جو حادث اور ممکن ہو ہارون الرشید نے حکم دیا

کہ وہی لڑکا مناظرہ کے لئے بھیجا جائے درباریوں نے کہا ممکن ہے کہ اور مشکل مباحث پیش آئیں جن کے جواب سے یہ عہدہ بر آ نہ ہو سکے۔ معمر بن عباد جو مشہور متکلم تھا اس خدمت کے لیے انتخاب کیا گیا[12]۔

مامون الرشید کا دور

ہارون کے بعد مامون کا دور آیا[13] اس کے علمی کارناموں کے بیان کرنے کے لیے ایک دفتر چاہئے علم کلام کے متعلق اس نے جو جو کام کیے اس کتاب میں وہ بھی تفصیل سے نہیں لکھے جا سکتے' مورخ مسعودی قاہر باللہ کے حالات میں ایک درباری مورخ کی زبانی مامون کی نسبت لکھا ہے۔

وجالس المتکلمین وقرب الیہ کثیرا من الجدلیین والنظارین کابی الھذیل وابی اسحاق ابراھیم بن سیار النظام و غیر ھم ممن وافقھم و خالفھم والزم مجلسہ الفقھاء واھل المعرفتہ من الادباء وقدمھم من الامصار واجری علیھم الارزاق فرغب الناس فی صنعتہ النظر وتعلموا بحث والجدل و وضع کل فریق منھم کتبا ینصر مذہبہ ویوید بھا قولہ۔

ترجمہ۔ مامون الرشید نے متکلمین کی صحبت اختیار کی اور اکثر ارباب مناظرہ مثلاً ابوالہذیل نظام وغیرہ کو اپنا مقرب بنایا۔ان میں سے بعض مامون الرشید کے ہم عقیدہ تھے اور بعض مخالف مامون الرشید نے فقہا اور ادبا کو دربار میں داخل کیا اور دور دور سے ان کو بلوایا اور ان کی تنخواہیں مقرر کیں اس وجہ سے تمام لوگوں کو مناظرہ اور مباحثہ کی طرف رغبت پیدا ہوئی اور ان فنون کی تعلیم پھیل گئی اور ہر فرقہ نے اپنے مذہب کی تائید میں کتابیں لکھیں۔

مامون نے علمی مناظرات کے لیے ہر ہفتہ میں ایک خاص دن مقرر کیا تھا جس کی کیفیت مورخ مسعودی نے یہ بیان کی ہے کہ منگل کے دن ہر فرقہ کے لوگ آستان خلافت میں جمع ہوتے تھے ان کے لیے ایک خاص کمرہ فرش فروش سے آراستہ تیار رہتا تھا پہلے دستر خوان چنا جاتا تھا کھانے سے فارغ ہو کر لوگ وضو کرتے تھے' پھر خوشبویوں کی انگیٹھیاں آتی تھیں۔ لوگ کپڑے بساتے تھے اور مطیب و معطر ہو کر دار المناظرہ میں حاکمی اور محکومی کا کچھ لحاظ نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ

لوگ نہایت آزادی سے بحثیں کرتے تھے۔ دوپہر ڈھلنے پر یہ صحبت ختم ہوتی تھی۔

ایک مذہبی کانفرنس

ہارون الرشید کی روک ٹوک کی وجہ سے اسلام کے مخالفوں نے مشہور کر دیا تھا کہ اسلام دلائل سے نہیں بلکہ صرف تلوار سے پھیل سکتا ہے۔ ماموں الرشید نے اس شبہ کے مٹانے کے لیے ایک بڑی مجلس مناظرہ منعقد کی تمام اطراف و دیار سے ہر مذہب و ملت کے لوگ بلائے مجوسیوں کا پیشوائے اعظم یزداں بخت مرو سے طلب ہو کر آیا اور ماموں نے اس کو خاص ایوان خلافت کے قریب اتارا۔

مسلمانوں کی طرف سے ابوالہذیل جس کا تذکرہ اوپر گزر چکا ہے وکیل مقرر ہوا اور علانیہ فتح حاصل کی۔ یزداں بخت۔ جب مناظرہ میں بند ہوا تو ماموں نے جوش میں آ کر کہا کہ یزداں بخت مسلمان ہو جا اس نے کہا کہ آپ کسی کو بزور مسلمان نہیں کرتے اور میں مسلمان ہونا نہیں چاہتا۔ ماموں نے کہا ہاں یہ صحیح ہے [14]

نظام

ابوالہذیل کے بعد اس کے شاگرد ابراہیم بن سیار نظام نے جو مامون الرشید کا استاد اور ندیم خاص تھا علم کلام کو نہایت ترقی دی۔ شہرستانی نے ملل و نحل میں اس کے فلسفہ وانی کی نسبت یہ الفاظ لکھے ہیں۔ " وقد طالع کثیرا من کتب الفلاسفتہ و خلط کلامھم بکلام المعتزلہ یورپ کے نامور محققوں کی رائے ہے کہ جن چیزوں کو لوگ جوہر کہتے ہیں وہ جوہر نہیں بلکہ چند اعراض کا مجموعہ ہے یا یوں کہو کہ جس کو لوگ عرض سمجھتے ہیں وہ بھی جوہر ہیں مثلاً خوشبو یا روشنی کو عرض کہا جاتا ہے۔ لیکن در حقیقت یہ بھی جوہر ہیں خوشبو چھوٹے چھوٹے ذی مقدار ذرات ہیں جو پھول وغیرہ سے نکل کر پھیلتے ہیں اور ہمارے دماغوں میں آتے ہیں یہ دونوں خیال اول اول نظام ہی نے ظاہر کیے [15] اور در حقیقت وہی اس تحقیقات کو موجد کہا جا سکتا ہے شہرستانی نے ملل و نحل میں جہاں اس کے مخصوص اصول اور مسائل لکھے ہیں۔ ساتواں اصول یہ لکھا ہے۔

ان الجوهر مولف من اعراض اجتمعت وافق هشام بن الحکم فی قوله ان الالوان والطعوم والروایح اجسام۔

ترجمہ۔ جوہر چند اعراض سے بنا ہے جو یک جا ہو گئے ہیں۔ اس نے ہشام بن الحکم سے اس مسئلہ میں موافقت کی کہ رنگ مزہ خوشبو سب اجسام ہیں۔

وہ جزء لا یتجزیٰ کا بھی منکر تھا اور اس مسئلہ کے متعلق اس کا مناظرہ تمام فلسفہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

لطیفہ۔ اس موقع پر پہنچ کر اس لطیفے کے لکھنے کے بغیر آگے نہیں بڑھا جاتا کہ نظام کی ان دقیقہ سنجیوں کی یہ داد دی گئی کہ ان مسائل کی بنا پر اس کو کافر قرار دیا گیا۔ علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں لکھا ہے کہ قدریوں (یعنی معتزلیوں) میں کوئی شخص کفر کے مختلف اقسام کا ایسا جامع نہیں گزرا جیسا نظام تھا۔ اس نے اپنے شباب میں مجوسیوں دہریوں اور فلسفیوں کی صحبت اٹھائی اس لیے جزء لا تیجزیٰ کا مسئلہ اس نے ملحد فلسفیوں سے لیا اور یہ مسئلہ کہ عادل شخص ظلم پر قدرت نہیں رکھتا مجوسیوں سے سیکھا اور یہ مسئلہ کہ رنگ مزہ خوشبو آواز اجسام ہیں فرقہ ہشامیہ سے اخذ کیا اور اس طرح مجوسیوں اور فلسفیوں کے مذہب کو مسلمانوں کے مذہب میں خلط ملط کر دیا[16]_ یہ صرف سمعانی کا خیال نہیں رجال کی کتابوں میں عموماً جہاں نظام کا ذکر آیا ہے اسی قسم کے مسائل کی بنا پر اس کو زندیق اور ملحد کہا گیا ہے۔

نظام نے فلسفہ میں یہ کمال پیدا کیا تھا کہ ایک موقع پر اس نے جعفر برمکی سے کہا کہ میں نے ارسطو کی ایک کتاب کا رد لکھا ہے' اس کے جواب میں جعفر نے کہا کہ تم رد کیا لکھو گے تم تو اس کی کتاب کو پڑھ بھی نہیں سکتے۔ نظام نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہیں ارسطو کی کتاب کو اول سے آخر تک زبانی سنا دوں' یا آخر سے اول تک چنانچہ یہ کہہ کر اس نے ارسطو کی عبارت پڑھنی شروع کی اور ساتھ ساتھ اس کا رد بھی کرتا گیا[17]۔

جاحظ کہا کرتا تھا لوگ کہتے ہیں کہ ہمیشہ ہزار برس میں ایک شخص ایسا پیدا ہوا کرتا ہے جس کا تمام عالم میں نظیر نہیں ہوتا۔ واقعی اگر یہ صحیح ہے تو یہ شخص نظام ہی تھا۔

نظام نے تحقیقات مذہب کے لیے دوسرے مذاہب کی آسمانی کتابوں پر بھی نہایت عبور حاصل کیا تھا۔ توریت انجیل زبور اس کو زبانی یاد تھی بلکہ ان کی تفسیروں سے بھی کافی واقفیت رکھتا تھا۔

نظام کے فضل و کمال کی بلند پائیگی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جاحظ جیسا بے نظیر فاضل اسی نظام کا شاگرد اور خانہ زاد غلام تھا۔

واثق باللہ

مامون کے بعد معتصم تخت نشین ہوا وہ امی محض اور سپاہیانہ مذاق رکھتا تھا لیکن جب اس کے بعد 227ھ میں اس کا بیٹا الواثق باللہ مسند آرا ہوا تو مامون کی علمی مجلسیں پھر تازہ ہو گئیں مورخ مسعودی اس کے حالات میں لکھتا ہے۔

کان الواثق محبا للنظر مبغضا للتقلید محباللرشراف علی علوم النّاس وارئہم ممن تقدم و تاخر من الفلاسفنہ والمتطبین فجری بحضرتہ انواع من علومہم فی الطبعیات وما بعد ذلک من الالھیات۔

ترجمہ۔ خلیفہ واثق باللہ غور اور فکر کو پسند کرتا تھا اور تقلید سے نفرت رکھتا تھا حکما اور اطبائے قدیم و جدید کی معلومات خیالات سے واقف ہونے کا بہت شائق تھا چنانچہ اس کی مجلس میں طبعیات اور الہیات کے اکثر چرچے رہتے تھے۔

واثق نے متکلمین اور فقہا کے مناظرات کے لیے ایک مجلس مقرر کی تھی جس میں ہر قسم کے مضامین پر نہایت دقیق بحثیں ہوتی تھیں۔ مورخ مسعودی نے ان مجالس کے علمی مناظرات کتاب اخبار الزماں وغیرہ میں نقل کیے ہیں لیکن افسوس ہے کہ وہ کتابیں دستیاب نہیں۔ مروج الذہب میں مورخ مذکور یہ الفاظ لکھ کر رہ گیا۔

وماکان نجزی من المباحثتہ فی مجلسہ الذی عقد للنظر بین الفقھاء والمتکلمین فی انواع العلوم من العقلیات والسمعیات فی جمیع الفروع والاصول وقد اتینا علی ذکرھا فیما سلف من کتبنا۔

مہدی۔ مامون اور واثق کی شاہانہ حوصلہ مندیوں اور برامکہ اور دیگر وزرا و امرا کی قدر دانیوں نے علم کلام کو اس قدر وسیع کر دیا کہ حکومت کے سایہ عاطفت

کے اٹھ جانے پر بھی ایک مدت تک وہ ترقی کرتا گیا اور اسکی تصنیفات و تالیفات تمام عالم میں پھیلتی گئیں مہدی سے واثق تک جو کلام پیدا ہوئے ان کی تاریخ لکھی جائے تو ایک مستقل کتاب تیار ہو گی ان میں سے جاحظ محمد بن عبداللہ اسکافی۔ المتوفی 223ھ جعفربن البشر۔ علی بن رمانی جعفربن حرب المتوفی 236ھ سیرانی حسن بن عبداللہ ابو موسیٰ الفرار المتوفی 226ھ زیادہ نامور ہیں [18]۔

خاندان نوبخت

علم کلام کی ترقی کے ذکر میں خاندان نوبخت کا ذکر بھی ضرور ہے افضل بن نوبخت ہارون الرشید کے خزانة الحکمة کا افسر تھا [19] اور فارسی زبان کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔ اسمٰعیل جو نوبخت کا پوتا تھا۔ بہت بڑا عالم اور علم کلام کا ماہر تھا۔ اس کے ہاں ایک خاص مجلس مقرر ہوا کرتی تھی جہاں متکلمین جمع ہوتے تھے اور مسائل کلام پر مباحثے کرتے تھے علم کلام میں اس کی بہت سی تصنیفات ہیں جن میں سے کتب ذیل کا تذکرہ ابن الندیم نے کیا ہے [20] کتاب ابطال القیاس نقض کتاب عبث الحکمتہ علی الراوندی نقض التاج۔ علی الراوندی کتاب تبثیت الرسالتہ۔

اسمٰعیل کا بھانجا حسن بن موسیٰ اس خاندان میں سب سے زیادہ نامور ہوا ابن الندیم نے اس کی نسبت لکھا ہے کہ وہ متکلم بھی تھا اور فلاسفر بھی فلسفہ یونانی کی بہت سی کتابیں اسی کے حکم اور اہتمام سے ترجمہ کی گئیں ابو عثمان دمشقی۔ اسحاق ثابت قرۃ جو مشہور مترجم گزرے ہیں اس کے دربار میں ہمیشہ حاضر رہتے تھے۔ اس کی ایک تصنیف کا تذکرہ آئے گا [21]۔

علم کلام اگرچہ ابتدا سے برابر ترقی کرتا جاتا تھا لیکن چوتھی صدی میں وہ درجہ کمال تک پہنچ گیا۔

چوتھی صدی کے متکلمین

اس وقت تک علم کلام پر مستقل تصنیفات لکھی جاتی تھیں۔ لیکن قرآن مجید کی کوئی مفصل تفسیر اس اصول پر نہیں لکھی گئی تھی کہ قرآن مجید میں جو کچھ مذکور

ہے۔ عقل کے موافق ہے اور دلائل عقلیہ سے ثابت ہے۔ اس ضرورت کو اس صدی کے چند مشہور عالموں نے پورا کیا یعنی ابو مسلم اصفہانی۔ ابو بکر اصم۔ ابو القاسم بلخی قفال کبیر۔

ابو مسلم کا نام محمد بن بحرا اصفہانی ہے۔ علامہ ذہبی نے محمد بن علی بن مہریزو لکھا ہے ابن الندیم نے اس کو مشہور بلغاکی فہرست میں داخل کیا ہے[22] اور لکھا ہے کان کاتبامرسلا بلیغامتکلماجدلیا۔

اس کی تفسیر کا نام جامع التاویل لمحکم التنزیل ہے اور صاحب کشف الظنون کے بیان کے موافق 13 جلدوں میں ہے۔ ابو مسلم نے 322ھ میں وفات پائی[23] یہ تفسیر اس رتبہ کی ہے کہ باوجودیکہ اس کے مصنف پر اعتزال کا داغ ہے تاہم امام فخر الدین رازی اس کی نسبت لکھتے ہیں۔

وابو مسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیرالعوض علی الدقائق واللطائف[24]۔ یعنی ابو مسلم کا کلام تفسیر میں نہایت خوب ہوتا ہے وہ باریک اور لطیف باتوں کو تہہ سے ڈھونڈ کر نکالتا ہے۔ بہت سے مسائل میں ابو مسلم منفرد تھے۔ چنانچہ قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونے کا وہ قطعاً منکر ہے امام رازی تمام ان آیتوں کی تفسیر میں جن کو لوگوں نے منسوخ مانا ہے ابو مسلم کا قول اور اس کی توجیہ نقل کرتے ہیں اور ہر جگہ ان کے طرز بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابو مسلم کی اس رائے کے ساتھ متفق ہیں۔

ابو القاسم بلخی کا پورا نام عبداللہ بن احمد بن محمود کعبی ہے ابن خلکان نے اس کا نام اس عنوان سے لکھا ہے العالم المشہور اور اس کے حالات کے ذیل میں لکھا ہے وکان من کبارالمتکلمین امام رازی تفسیر میں اس کے اقوال اکثر نقل کرتے ہیں۔

کشف الظنون میں ہے کہ "اس کی تفسیر بارہ جلدوں میں ہے اور اس سے پہلے اتنی بڑی تفسیر کسی نے نہیں لکھی تھی 309ء میں وفات پائی۔"

تفسیر کے سوا اس کی اور بہت سی تصنیفات ہیں، مثلاً المسائل۔ مقالات۔ اہل کتاب اور فلسفیوں سے اکثر مناظرے کئے اور ان کو شکستیں دیں۔ خراسان میں

اس کی قوت تقریر سے بہت سے لوگ راہ راست پر آئے[25]۔

ابوبکر اصم کا نام عبدالرحمٰن بن کیسان ہے' اس کے زیادہ حالات معلوم نہیں' کشف الظنون میں اس کی تفسیر کا ذکر ہے۔ اور امام رازی اس کی تفسیر سے اکثر نقل کرتے ہیں۔

قفال بہت بڑے مشہور عالم ہیں۔ ان کا پورا نام محمد بن علی بن اسمٰعیل ہے' وہ تفسیر' حدیث فقہ' اور علوم ادبیہ کے امام تسلیم کیے جاتے تھے۔ محدثین نے ان کا تذکرہ نہایت مدح کے ساتھ کیا ہے۔ علامہ ابن السبکی - طبقات کبری میں لکھتے ہیں۔

کان اماما فی التفسیر' اماما فی الحدیث' اماما فی الکلام' اماما فی الاصول اماما فی الفروع۔ یعنی وہ تفسیر میں حدیث میں۔ کلام میں۔ اصول میں فروع میں امام تھے۔ علامہ موصوف نے اور بہت سے محدثین کے اقوال ان کی شان میں نقل کیے ہیں قفال امام ابوالحسن اشعری کے معاصر تھے' اور امام اشعری نے ان سے فقہ پڑھی تھی۔ 365ھ میں وفات پائی۔ ایک پر لطف بات یہ ہے کہ چونکہ انہوں نے اصول عقلیہ کے مطابق تفسیر لکھی اس لیے لوگوں نے ان کی نسبت اعتزال کی بدگمانی کی لیکن مشکل یہ تھی کہ تمام شافعیہ ان کو امام وقت تسلیم کرتے تھے۔ اس لیے یہ تاویل کرنا پڑی کہ ابتداء میں وہ معتزلی تھے پھر اشعری ہو گئے۔ چنانچہ ابن عساکر سے اس مضمون کی ایک روایت منقول ہے[26]۔

ابوسہل صعلوکی سے کسی نے ان کی تفسیر کی نسبت پوچھا انہوں نے کہا۔ وہ مقدس بھی ہے اور نجس بھی' نجس اس وجہ سے کہ مذہب اعتزال کی تائید کی ہے۔

پانچویں صدی۔

پانچویں صدی میں اگرچہ مختلف اسباب کی وجہ سے جن کی تفصیل آگے آئے گی علم کلام کو زوال شروع ہو چکا تھا۔ تاہم بعض بعض متکلمین بڑے بڑے رتبہ کے ہوئے ان میں سے ابوالحسین محمد بن علی البصری۔ ابواسحاق اسفرائنی۔ قاضی عبدالجبار معتزلی بہت بڑے درجہ کے لوگ تھے' ابوالحسین اس رتبہ کا شخص تھا کہ ابن خلکان کا بیان ہے کہ اصول فقہ میں امام رازی کی کتاب المحصول اسی کی ایک تصنیف کا خلاصہ ہے جس کا نام معتمد ہے۔ ابن خلکان نے اس کی نسبت یہ

الفاظ لکھے ہیں۔

کان جید الکلام امام وقتہ انتفع الناس بکتبہ یعنی ان کا کلام نہایت عمدہ ہوتا ہے۔ وہ اپنے وقت کے امام تھے۔ لوگوں نے ان کی تصنیفات سے فائدہ اٹھایا۔

ان کی اور بہت سی تصنیفات ہیں جن میں سے تصفح الادلتہ۔ دو جلدوں میں۔ اور غرور الاولہ ایک ضخیم مجلد میں ہے' ابوالحسین نے 436ھ میں وفات پائی۔ قاضی ضمیری نے جو علمائے حنفیہ میں بہت بڑے نامور فقیہ گزرے ہیں ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی۔

ابواسحاق اسفرائنی کا نام ابراہیم بن محمد ہے۔ شافعیوں میں کوئی شخص ان کا ہمسر نہ تھا محدثین بھی ان کو امام وقت تسلیم کرتے تھے۔ 418ھ میں وفات پائی۔ خاص علم کلام میں انہوں نے جو کتاب لکھی وہ پانچ جلدوں میں ہے اور اس کا نام جامع الحلی فی اصول الدین والرد علی الملحدین ہے[27]۔

اس صدی میں علم کلام کی تاریخ کا ایک نیا صفحہ شروع ہوتا ہے اس وقت تک فقہا و محدثین علم کلام سے بالکل الگ تھے۔ اکثر تو اس فن کو ذریعہ گمراہی جانتے تھے' جن کو اس قدر شدت نہ تھی وہ کم سے کم بیکار و لغو خیال کرتے تھے۔ ممالک مشرقیہ میں اب بھی یہی حالت تھی۔ لیکن اسپین کو یہ فخر نصیب ہوا کہ حدیث اور کلام نے ایک بزم میں جگہ پائی۔ علامہ ابن حزم ظاہری جو 384ھ میں قرطبہ (کارڈوا) میں پیدا ہوئے اور سلطان منصور محمد بن ابی عامر کے دربار میں وزارت کا رتبہ حاصل کیا' فقہ و حدیث کے امام تھے' محدثین عموماً ان کی جلالت کے معترف ہیں' محدث ذہبی نے طبقات الحفاظ ان کا نہایت مفصل تذکرہ لکھا ہے اور حدیث میں ان کو امام فن تسلیم کیا ہے مسلمانوں میں جن لوگوں کا فضل و کمال معمولی طاقت بشری سے بالاتر خیال کیا گیا ہے۔ ایک ان میں علامہ موصوف بھی ہیں ان کی تصنیفات قریباً چار سو ہیں اور اسی ہزار صفحوں میں ہیں۔ ان میں سے ایک نہایت ضخیم کتاب ایصال ہے' جس میں فقہ کے تمام مسائل اس التزام کے ساتھ لکھے ہیں کہ ہر مسئلہ کے متعلق صحابہ تابعین مجتہدین' اور ائمہ حدیث کی رائیں نقل کی ہیں'

پھر ہر ایک کے دلائل بیان کیے ہیں' اور ان میں محاکمہ کیا ہے' اسی قسم کی دوسری کتاب محلی ہے۔ جو بالکل مجتہدانہ انداز پر لکھی ہے۔ وہ کسی کے مقلد نہ تھے اور تصنیفات میں بھی یہی انداز ہے۔

اسپین میں علم کلام۔

منطق و فلسفہ کا پڑھنا اگرچہ اسپین میں خطرناک تھا' یہاں تک کہ فلسفہ کے لفظ کو بھی بدل کر کہتے تھے [28] لیکن علامہ ابن حزم نے رائے عام کی پروانہ کر کے محمد بن حسن کنانی سے ان فنون کی تحصیل کی اور یہ کمال پیدا کیا کہ ایک کتاب منطق میں اس طرز پر لکھی کہ تمام اصطلاحیں بدل دیں اور ہر مسئلہ کی مثال فقہی مسائل سے دی' اس کتاب کا نام تقریب ہے [29]۔

ابن حزم نے علم کلام میں دو کتابیں لکھیں' ایک میں توراۃ اور انجیل کی تحریف کا بیان ہے ابن خلکان کا دعویٰ ہے کہ اس مضمون پر یہ پہلی تصنیف ہے دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل و الاہوا والنحل ہے۔ اس میں دہریہ فلاسفہ - مجوس۔ نصاری یہود کے اصول عقائد بیان کیے ہیں پھر ان کا رد کیا ہے۔ تمام اسلامی فرقوں کے عقائد بھی تفصیل سے لکھے ہیں اور تقریظ و تنقید کی ہے یہ کتاب مصر میں چھپ رہی ہے اور پہلا حصہ چھپ کر شائع ہو گیا ہے۔

علامہ ابن حزم چونکہ کسی کے مقلد نہ تھے اور ائمہ مجتہدین پر نہایت آزادی اور بے باکی سے نکتہ چینیاں کرتے تھے۔ اس لیے تمام فقہا ان کے دشمن ہو گئے اور اعلان کرا دیا کہ کوئی ان سے ملنے نہ پائے' اس پر بھی اکتفانہ کر کے شہربدر کرا دیا اور بیچارے نے اسی آوارگی کی حالت میں صحرائے لیلہ میں وفات پائی' تاریخ وفات 8 شعبان 456ھ ہے۔ یہ ابن خلکان کا بیان ہے لیکن ہماری رائے یہ ہے کہ ابن حزم کا بڑا جرم منطق و کلام کی طرف رخ کرنا تھا۔

اسپین میں ابن حزم کے سوا' ابن رشد کے زمانہ تک علم کلام کی طرف کسی نامور شخص نے توجہ نہیں کی' اس کی وجہ خود ابن حزم ایک رسالہ میں جو اسپین کے مفاخر میں ہے۔ لکھتے ہیں کہ ہمارے ملک میں چونکہ مختلف فرقے نہیں ہیں نہ مسائل عقائد پر بحثیں ہوتی ہیں۔ اس لیے یہاں اور علوم کی طرح علم کلام کو ترقی

نہیں ہوئی تاہم یہاں بعض معتزلہ مثلاً خلیل ابن اسحق - یحییٰ بن السمتیہ موسی بن حدیر- احمد بن حدیر نے اس فن میں کتابیں لکھیں خود میں نے اپنے محدثانہ عقیدہ پر متعدد کتابیں لکھیں [30]۔

علم کلام کا تنزل

علم کلام کے دور اول کا یہ نفس باز پسیں تھا۔ جس کے بعد اس کا بالکل خاتمہ ہو گیا حقیقت یہ ہے کہ علم کلام کا تنزل درحقیقت چوتھی صدی کے آخر سے شروع ہو چکا تھا' یعنی اس وقت سے جب کہ دولت عباسیہ کے زور واقتدار میں فرق آ چلا تھا۔ علم کلام حکومت کے سایہ میں پیدا ہوا تھا اور حکومت ہی کے دامن میں پلا تھا' عوام شروع ہی سے اس کو بری نظر سے دیکھتے تھے لیکن چونکہ سلطنت حامی تھی کچھ کر نہیں سکتے تھے۔ خلفائے عباسیہ کو شاہنشاہی کے ساتھ خلافت یعنی مذہبی افسری بھی حاصل تھی۔ جمعہ میں وہ خود خطیب اور امام ہوتے تھے۔ عیدین میں خود نماز پڑھاتے تھے احکام فقہیہ میں خود اجتہاد کرتے تھے اس بنا پر وہ فقہا سے رتبے میں بہتر تھے۔

چوتھی صدی سے ان کی حکومت و اقتدار میں زوال آنا شروع ہوا اور عنان سلطنت دیلم اور ترک کے ہاتھ میں آتی گئی ترک اپنے زور و قوت کی وجہ سے تمام عالم پر چھا گئے۔ لیکن جس قدر ان کے دست و بازو قوی تھے اسی قدر دل و دماغ ضعیف تھا۔ مذہبی علوم سے وہ بالکل عاری تھے اور اس وجہ سے حکومت میں مذہب کا جو حصہ ملا ہوا تھا۔ اس سے ان کو دست بردار ہونا پڑا' وہ نہ امامت کر سکتے تھے نہ خطبہ دے سکتے تھے نہ کسی مسئلہ پر رائے قائم کر سکتے تھے۔ اس بنا پر مذہبی حکومت فقہا کے ہاتھ میں آ گئی یا یہ حالت تھی کہ خلق قرآن کے مسئلہ پر ماموں الرشید نے تمام علما کو مناظرہ کی دعوت دی اور شرط کی کہ کوئی شخص مجھ کو معقول کر دے تو میں اپنے عقیدہ سے باز آ جاؤں یا یہ حالت ہوئی کہ محمود غزنوی نے جب تحقیق حق کے لیے حنفیہ اور شافعیہ میں مناظرہ کرایا تو ثالثی کے لیے ایک عربی داں عیسائی کو طلب کرنا پڑا۔

غرض ترکوں کا زور پکڑنا تھا کہ علم کلام میں ضعف آ گیا خیالات کی آزادی

دفعتہ رک گئی اور عقلی روشنی بالکل ماند پڑ گئی۔

1۔ مروج الذہب مسعودی ذکر خلافتہ قاہر باللہ۔ مسعودی کے الفاظ یہ ہیں وکان المهدی اول من امر الجدلين من اهل البحث من المكتلمين بتصنيف الكتاب على الملحدين

2۔ احیاء العلوم محدثین نے بھی اس واقعہ کو نقل کیا ہے۔

3۔ شہرستانی ملل و نحل میں لکھتے ہیں واما رونق علم الكلام نابتداء ه من الخلافاء العباسية هرون والمامون والمعتصم والواثق والمتوكل وانتهاوه من الصاحب بن عبادو جماعة من الديالة

4۔ مسعودی میں ہے وقرب اليه كثير امن الجدلين والنظارين كابى الهذيل وابى اسحٰق ابراهيم بن سيار النظام

5۔ ایضاً"

6۔ ایضاً"

7۔ ایضاً"

8۔ ایضاً"

9۔ ایضاً"

10۔ فہرست بن الندحیم زکر ہشام بن الحکم۔

11۔ یہ روائتیں اگرچہ صرف شرح ملل و نحل میں مذکور ہیں۔ لیکن قرائن سے ان کی تصدیق ہوتی ہے۔ جلال الدین سیوطی یہ فقرے ويغبض المراء فى الدين والكلام فى معاوضة النص اس شخص کے لئے بالکل کافی ہیں جو علامہ موصوف کی زبان سمجھتا ہو۔

12۔ از ملل و نحل مرتضٰی۔ زیدی۔ ذکر معمر بن عباد۔

13۔ مامون کی مستقبل خلاف 158ھ سے شروع ہوتی ہے۔

14۔ اس مناظرہ کا ذکر فہرست ابن الندیم' اور شرح ملل و نحل صفحہ 42 مطبوعہ دائرہ المعارف حیدر آباد میں ہے۔

15۔ بظاہر یہ دونوں رائیں متناقض معلوم ہوتی ہیں لیکن شرح مقاصد (صفحہ 298) میں لکھا ہے کہ نظام کا یہ دعویٰ ہے کہ "اجسام رنگ" بو وغیرہ سے مرکب ہیں۔ اس بنا پر نظام کا یہ قول کہ جسم چند اعراض کا مجموعہ ہے' اس کے یہ معنی ہیں کہ جسم ان چیزوں سے مرکب ہے جس کو لوگ اعراض سمجھتے ہیں۔ گو وہ در حقیقت اعراض نہیں۔

16۔ اصل عبارت یہ ہے۔ ومافى القدرية اجمع منه لانواع الكفرو كان عاشر

فی شبابه قوما من الثنوية وقوما" من الدهرية القائلين بتكافوء الادلة وشرذمة من الفلاسفة فاخذ قوله بالجزء الذى لا يتجزى من ملحدة الفلاسفة وقوله بان فاعل العدل لا يقدر على الظلم من الثنوية واخذ قول بان الالوان والطعوم والروايح والاصوات لا جسام من الهشامة

17۔ ملل و نحل یحییٰ بن مرتضیٰ زیدی

18۔ جاحظ کا حال تو سینکڑوں تصنیفات میں مذکور ہے' باقی اوروں کا ذکر مروج الذہب اور شرح ملل و نحل میں اجمالاً" کیا گیا ہے۔

19۔ خزانہ الحکمتہ وہ محکمہ تھا جس میں تمام دنیا کے علوم و فنون کی کتابیں ترجمہ کی جاتی تھیں۔ اس کا مفصل حال ہماری کتاب رسائل شبلی میں مزکور ہے۔

20۔ کتاب الفہرست صفحہ 176

21۔ آل نو نجت کے لئے دیکھو ابن الندیم صفحہ 176' 177' 274' 644

22۔ فہرست ابن الندیم صفحہ 136

23۔ کشف الظنون

24۔ تفسیر کبیر سورہ آل عمران آیت قال رب اجعل لی ایة

25۔ شرح ملل و نحل حالات کعبی

26۔ طبقات الشافعیہ ذکر قفال

27۔ ابو اسحاق کا مفصل تزکرہ ابن خلکان اور طبقات الشافعیہ میں ہے

28۔ نفخ الطیب

29۔ ابن خلکان میں ابن حزم کے حال میں یہ پوری تفصیل ہے

30۔ نفخ الطیب مطبوعہ یورپ صفحہ 12

دور دوم

اشاعرہ

علم کلام کا یہ طریقہ اگرچہ ابتداءً نقلی تھا لیکن امام غزالی کے زمانہ سے عقلی ہو گیا اس بنا پر ہم کو اگرچہ غزالی ہی کے زمانہ سے اس کی تاریخ شروع کرنی چاہیے لیکن چونکہ امام غزالی نے اس طریقہ کی بنیاد امام اشعری کے داغ بیل پر رکھی تھی اس لیے ہم اشعری ہی سے ابتدا کرتے ہیں۔

امام اشعری کا نام علی بن اسمٰعیل ہے[1]- 270ھ میں بمقام بصرہ پیدا ہوئے اور 330ھ میں بمقام بغداد وفات پائی۔ انہوں نے ابتداء میں عبدالوہاب جبائی معتزلی سے تعلیم پائی تھی۔ ایک دن خواب میں ہدایت ہوئی جس کی بنا پر انہوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں جا کر اعلان دیا کہ میں نے معتزلہ کے عقائد سے توبہ کی اس کے بعد بغداد جا کر حدیث وفقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کی رد میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں۔ شافعیوں میں انکی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور سینکڑوں ہزاروں علما ان کے شاگرد ہو گئے۔ ان میں سے مشہور بزرگوں کے نام یہ ہیں۔ ابو سہل ملو کی۔ ابوبکر قفال۔ ابو زید مروزی زاہر بن احمد۔ حافظ ابوبکر جرجانی۔ شیخ ابو محمد طبری۔ ابو عبداللہ طائی۔ ابوالحسن باہلی۔ بندار بن حسن صوفی - یہ لوگ اگرچہ خود بھی مشہور اور نامور تھے۔ لیکن ان کے شاگرد مثلاً ابوبکر باقلانی - ابواسحاق سفرائنی - ابوبکر بن فورک - اور پھر ان کے شاگرد امام الحرمین وغیرہ۔ ان سے بھی زیادہ نامور ہوئے ان لوگوں کی عظمت و اقتدار کی وجہ سے امام اشعری کی تصنیفات تمام دنیا میں پھیل گئیں اور ان کا مرتبہ علم کلام، تمام دنیا کا علم کلام بن گیا۔

امام اشعری تک اس کلام میں فلسفہ کی آمیزش نہ تھی۔ علامہ باقلانی نے چند مسائل اس میں اضافہ کیے۔ مثلاً یہ کہ جو ہر فرد ثابت ہے۔ خلا ممکن ہے عرض عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا۔ عرض دو زمانہ تک نہیں رہ سکتا۔ باقلانی کے بعد امام الحرمین (امام غزالی کے استاد) نے علم کلام پر ایک مبسوط کتاب لکھی پھر اس کو مختصر کر کے اس کا نام ارشاد رکھا۔ امام الحرمین اپنے زمانہ کے شیخ الاسلام تھے اور

عراق سے لے کر عرب تک انہیں کے فتوے چلتے تھے اس بنا پر ان کی تصنیفات گھر گھر پھیل گئیں [2]۔

اس زمانہ تک محدثین وفقہا میں منطق و فلسفہ کا مطلق رواج نہ تھا اور اس وجہ سے یہ علم کلام جو کچھ تھا صرف اسلامی فرقوں کے ردو ابطال میں تھا جن کو یہ لوگ مبتدعہ کہتے تھے غیرمذہب والوں کی رو میں کچھ لکھا بھی جاتا تھا تو استدلال میں اسلامی ہی روایتیں اور سندیں پیش کی جاتی تھیں۔ امام غزالی المنقذ من الضلال میں لکھتے ہیں۔

ثم انی ابتداءت بعلم الکلام فحصلنه و عقلنه و طالعت کتب المحققین منهم وصنفت فیه ماالردت ان اصنف فصادفته علما وافیا بمقصوده غیر واف بمقصودی و انما مقصوده محفظ عقیده اهل السنته وحراستها عن تشویش اہل البدعته۔

وهذا قلیل النفع فی جنب من لا یسلم سوی الضر وریات شیا اصلا۔

ترجمہ۔ پھر میں نے علم کلام کو دیکھنا شروع کیا۔ چنانچہ اس کو حاصل کیا اور سمجھا اور محققین کی کتابیں اور خود بھی جو تصنیف کرنا چاہا تصنیف کیا۔ لیکن دیکھا تو وہ علم اپنے مقصد کے لیے کافی ہے۔ لیکن میرے مقصد کے لیے کافی نہیں۔ اس کا مقصد صرف اس قدر ہے کہ اہل سنت کے عقیدہ کو بدعتیوں کی رخنہ اندازی سے محفوظ رکھا جائے۔

اور اس شخص کے مقابلہ میں چنداں مفید نہیں جو بدعیات کے سوا اور کسی چیز کو تسلیم نہ کرتا ہو۔

بہرحال اس علم کلام کا ایک دفتر تیار ہو گیا۔ اور امام ابوالحسن اشعری ۔ اس کے بانی قرار پائے امام ابوالحسن اشعری کی تصنیفات میں سے مقالات الاسلامین ہم نے دیکھی ہے اور کتاب الابانہ وغیرہ کی عبارتیں۔ ابن القیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیتہ میں بالفاظہا نقل کی ہیں۔ ان کتابوں میں اہل سنت کے جو عقیدے قرار دیئے ہیں۔ امام غزالی نے احیاء العلوم کے دیباچہ میں قواعد العقائد کے نام سے شامل کئے ہیں۔ امام غزالی کے بعد امام رازی نے ان مسائل کو زیادہ صاف کیا، امام

رازی کے بعد سب انہیں کے خوشہ چین ہوتے آئے۔

اس علم کلام کے جو مہمات مسائل ہیں اور جو اشعریوں کے نزدیک سنت اور اعتزال میں حد فاصل ہیں۔ ان کو اہم اس مقام پر امام غزالی و رازی و اشعری کے اصل الفاظ میں لکھتے ہیں۔

۱ – ان یجوز علی اللہ سبحانہ ان یکلف الخلق مالا یطیقونہ خلافا للمعتزلتہ

ترجمہ۔ خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اس کی طاقت سے باہر ہے۔

2- ان اللہ عزوجل ایلام الخلق و تعذبہم من غیر جرم سابق و من غیر ثواب لاحق خلافاللمعتزلتہ۔

ترجمہ۔ خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے۔ بغیر اس کے کہ ان کا کوئی جرم ہو یا ان کو ثواب ملے۔

3- انہ تعالی یفعل بعبادہ مایشاء فلایحب علیہ رعایتہ الاصلح لعبادہ

3- خدا اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہے کرے۔ اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ کام کرے جو مخلوقات کے لیے مناسب ہوں۔

4- ان معرفتہ اللہ سبحانہ و طاعتہ واجبتہ بایجاب اللہ و شرعہ لابالعقل خلافاللمعتزلتہ۔

ترجمہ۔ خدا کا پہچاننا شریعت کی رو سے واجب ہے نہ عقل کی رو سے۔

5- المیزان حق ووجہہ ان اللہ تعالی یحدث فی صحائف الاعمال وزنا۔

ترجمہ۔ تراز و حق ہے اور وہ اس طرح کہ خدا نامہ اعمال کے دفتروں میں وزن پیدا کر دے گا۔

یہ تمام عقائد انہی عبارتوں کے ساتھ احیاء العلوم امام غزالی میں مذکور ہیں۔

6- قال اصحابنا دلت الایتہ علی انہ تعالی لایراعی مصالح الدین والدنیا (تفسیر کبیر سورہ مائدہ آیت ولیذیدن کثیرامنہم ماانزل الیک من ربک طغیاناوکفرا)

ترجمہ۔ ہمارے اصحاب (اشاعرہ) اس بات کے قائل ہیں کہ آیت قرانی سے ثابت ہوا کہ

خدا تعالیٰ دین اور دنیا کی مصلحتوں کا لحاظ نہیں رکھتا۔

7- ان البینیہ لیست شر طافی الحیوتہ فالنار علی ماھی علیہ یجوزان یخلق اللہ الحیوتہ والعقل والنطق فیھا و عند المعتزلتہ ذلک غیر جائز۔

ترجمہ۔ زندگی کے لیے کوئی جسم یا خاص بناوٹ شرط نہیں مثلاً آگ میں خدا عقل اور زندگی و گویائی پیدا کر سکتا ہے معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔

8- لایمتنع ان یحضر عند نا جبال شاھمتہ واصوات عالیتہ و نحن لانبصرھا ولا نسمعھا ولا یمتنع الینا ان یبصرہ الاعمی الذی یکون بالمشرق بقتہ بالمغرب و بالجملتہ فلینکر جمیع تاثیرات الطبائع و القوی (مطالب عالیہ امام رازی بحث شبہات بر نبوت)

ترجمہ۔ یہ جائز ہے کہ ہمارے سامنے اونچے پہاڑ موجود ہوں اور بلند آوازیں آتی ہوں، اور ہم کو دکھائی اور سنائی نہ دیں اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک اندھا مشرق میں بیٹھا ہوا مغرب کے ایک مچھر کو دیکھ لے، مختصر یہ کہ امام اشعری طبیعت اور قوی کی تمام تاثیرات کے منکر ہیں۔ (مطالب عالیہ)

9- اما اھل السنتہ فقد جوزا ان یقدر الساحر علی ان یطیر فی الھواء و یقلب الانسان حمارا والحمار انسانا۔ (تفسیر کبیر قصہ ہاروت و ماروت)

ترجمہ۔ اہل سنت کے نزدیک جادوگر اس بات پر قادر ہے کہ ہوا میں اڑے، آدمی گدھا اور گدھے کو آدمی بنا دے (تفسیر کبیر قصہ ہاروت ماروت)

10- لاتاثیر لقدرتہ العبد فی افعالہ

ترجمہ۔ آدمی کے افعال میں آدمی کی قدرت کا کچھ اثر نہیں۔

11- ان اللہ یرید الکفر من الکافر و العصیان من المعاصی۔

ترجمہ۔ کافر کا کفر اور گنہگار کا گناہ خود خدا نے چاہا تھا۔

یہ عقائد تمام کتب عقائد میں مذکور ہیں۔

یہ وہ عقائد ہیں جو اشعریہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان کے سوا اور بھی عقائد ہیں جن کو اجمالا امام غزالی نے احیاء العلوم کے شروع میں نقل کر دیا ہے اور پھر ان کی تفصیل کی ہے اس موقع پر ان کو احیاء العلوم سے نقل کرتے ہیں۔

1۔ امام اشعری کے حالات و عقائد میں محدث بن عساکر دمشقی نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس کا نام تبیین کذب المفتری ہے یہ کتاب یورپ میں چھپ گئی ہے- فرنچ زبان میں اس کا ترجمہ بھی ہو گیا ہے-

2۔ ابن خلدون نے مقدمہ میں علم کلام کی تاریخ پر ایک مضمون لکھا ہے- یہ واقعات زیادہ تر اسی سے ماخوذ ہیں مقدمہ ابن خلدون ذکر علم کلام-

3۔ تفسیر کبیر، تفسیر سورہ فرقان آیت اذراتھم من مکان بعید-

رکن اول

ذات الٰہی

اس کے اصول عشرہ یہ ہیں خدا موجود ہے واحد ہے۔ قدیم ہے۔ جوہر نہیں ہے۔ جسم نہیں ہے۔ عرض نہیں ہے۔ کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ کسی مکان میں نہیں ہے۔ وہ نظر آ سکتا ہے۔ ہمیشہ رہے گا۔

رکن دوم

صفات الٰہی

اس کے اصول عشرہ یہ ہیں خدا زندہ ہے عالم ہے قادر ہے۔ صاحب ارادہ ہے سنتا ہے دیکھتا ہے۔ بولتا ہے۔ حوادث کا محل نہیں۔ اس کا کلام قدیم ہے۔ اس کا علم وارادہ ہے۔

رکن سوم

افعال الٰہی

اس کے اصول عشرہ یہ ہیں۔ افعال عبادت کا خالق خدا ہے۔ افعال عباد انہی کے مکتسب ہیں خدا نے ان افعال کا ہونا چاہا۔ خدا نے خلق و اختراع جو کیا یہ اس کا احسان ہے۔ خدا کو جائز ہے کہ تکلیف مالایطاق دے۔ خدا کو جائز ہے کہ بے گناہ کو عذاب دے۔ خدا پر مصلحت کی پابندی نہیں۔ واجب وہی چیز ہے جو شروع کی رو سے واجب ہے۔ انبیا کا مبعوث ہونا ممکن ہے۔ محمد رسول اللہ کی نبوت معجزات سے ثابت ہے۔

رکن چہارم

سمعیات

اس کے اصول عشرہ یہ ہیں۔ قیامت منکر نکیر۔ قبر کا عذاب۔ میزان قیامت پل صراط بہشت و دوزخ کا وجود۔ احکام امامت۔ صحابہ کی فضیلت بہ ترتیب خلافت۔ امامت کے شرائط امام مشروط موجود نہ ہو تو شیطان وقت کے احکام۔

امام اشعری کے وہ عقائد جو ان کے مخصوص عقائد ہیں یا جن کو انہوں نے اعتزال اور سنت میں حد فاصل قرار دیا اس خاص حیثیت سے لحاظ کے قابل قدر ہیں کہ ان سے علم کلام کی ایک نئی تاریخ شروع ہوتی ہے امام اشعری سے پہلے دو فریق تھے' ارباب نقل و عقل' امام اشعری نے بیچ بیچ کا طریقہ اختیار کرنا چاہا۔ اور اس لیے ایسے عقیدے اختیار کیے جو ان کی دانست میں عقل اور نقل دونوں سے ربط رکھتے تھے امام اشعری ارباب نقل کے طریقے سے اپنے خاص طریقہ تک جس طرح درجہ بدرجہ پہنچے' اس کو دو ایک مثال کے ضمن میں ہم بیان کرتے ہیں۔

1- ارباب نقل عموماً رویت باری کے قائل تھے حکما اور معتزلہ کو انکار تھا لیکن ارباب نقل جہاں رویت باری کے قائل تھے اس بات کے بھی قائل تھے کہ خدا عرش پر متمکن ہے ذو جہتہ ہے۔ قابل اشارہ ہے۔ امام اشعری نے حکما اور معتزلہ کے برخلاف ارباب نقل کا عقیدہ اختیار کیا۔ لیکن اس بات کے قائل نہ ہو سکے کہ خدا متغیر اور قابل اشارہ ہے کیونکہ علوم عقلیہ کی وجہ سے اس قدر ان کے نزدیک مسلم ہو چکا تھا کہ متغیر ہونا حادث کا خاصہ ہے اور خدا حادث نہیں ہے۔ اب یہ مشکل پیش آئی کہ اگر خدا متغیر نہیں تو نظر بھی نہیں آ سکتا۔ کیونکہ جو چیز متغیر نہیں وہ نظر نہیں آ سکتی' مجبوراً ان کو یہ ماننا پڑا کہ کسی شے کے نظر آنے کے لیے اس کا متغیر یا قابل اشارہ ہونا ضرور نہیں رفتہ رفتہ ان کو علم المناظرہ کے تمام اصولوں سے انکار کرنا پڑا۔ شرح مواقف میں ہے۔

ان الاشاعرتہ جوزوا رویتہ مالا یکون مقابلا فی حکمہ۔

ترجمہ۔ اشاعرہ اس بات کو جائز رکھتے ہیں کہ ایک چیز باوجود سامنے نہ ہونے کے نظر آئے۔

اب تیسری مشکل یہ پیش آئی کہ اگر خدا نظر آ سکتا ہے تو ہمیشہ اس کا نظر آنا چاہئے کیونکہ جب اس کا وجود ہی رویت کے لیے کافی ہے تو حالت منتظرہ کیا ہے اور

قیامت کی کیا تخصیص ہے مجبوراً یہ پہلو اختیار کرنا پڑا کہ کسی شے کے نظر آنے کے تمام شرائط کے موجود ہونے کے ساتھ بھی ممکن ہے کہ وہ نظر نہ آئے۔

شرح مواقف میں ہے۔

لانسلم وجوب الرویته عند اجتماع الشروط الثمانیته۔

ترجمہ۔ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آٹھوں شرائط کے پائے جانے کے ساتھ بھی یہ ضرور ہے کہ وہ شے نظر آئے۔

2- ارباب نقل عموماً معجزات کے قائل تھے لیکن اس کے ساتھ سلسلہ اسباب اور علتہ و معلول کے منکر نہ تھے بلکہ اس بات کے قائل تھے کہ معجزہ کے وقت خدا امتنا کے طور پر علت و معلول کا سلسلہ توڑ دیتا ہے امام اشعری اس قدر جان چکے تھے کہ جو چیز علت تسلیم کرلی جائے اس سے معلول کبھی مختلف نہیں ہو سکتا اس لیے انہوں نے سرے سے اس سلسلہ ہی کا انکار کیا۔ غرض اسی طرح سلسلہ بہ سلسلہ وہ تمام مسائل عقائد پیدا ہوتے گئے جن کا ذکر اوپر گزرا، امام غزالی کے زمانہ سے پہلے پہلے اس علم کلام کا پورا سلسلہ مرتب و مدون ہو چکا تھا۔

اشعری علم کلام کا یہ پہلا دور تھا دوسرا دور امام غزالی سے شروع ہوتا ہے جنہوں نے علم کلام کا قالب بدل دیا۔

امام غزالی کی خصوصیات

ہم نے امام غزالی کی مستقل سوانح لکھی ہے اس میں ان کے ایجاد کردہ علم کلام سے مفصل بحث کی ہے اس موقع پر جو باتیں اجمالی طور پر ذکر کے قابل ہیں یہ ہیں۔

(1) امام صاحب پہلے شخص ہیں جنہوں نے فلسفہ کی رد میں مستقل کتاب لکھی۔

(2) اب تک فقہا و محدثین۔ منطق و فلسفہ کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور اس وجہ سے عام نصاب تعلیم میں یہ علم سرے سے داخل نہ تھے امام صاحب نے منطق کا سیکھنا فرض کفایہ قرار دیا اور فلسفہ کی نسبت تصریح کی کہ چند مسائل کے سوا باقی باتیں مذہب کے خلاف نہیں۔

(3) امام صاحب کی بدولت فلسفہ کو قبولیت کی سند ملی اور مذہب و فلسفہ کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی۔ اس طرز تعلیم نے امام رازی شیخ الاشراق۔ علامہ آمدی - عبدالکریم شہرستانی جیسے لوگ پیدا کیے جو معقول و منقول دونوں انجمن کے صدر نشین تھے۔

(4) امام صاحب نے ابتدا میں اشعری طریقہ کی حمایت کی لیکن ان کی یہ رائے قائم ہو گئی کہ اشعری طریقہ جمہور کے لیے اچھا ہے لیکن نہ وہ اصل حقیقت پر مشتمل ہے نہ اس سے حقیقی تشفی ہو سکتی ہے۔

(5) اس بنا پر امام صاحب نے اشاعرہ کے طریقے سے الگ مسائل عقائد کی تشریح کی۔ اس مذاق کے موافق جو کتابیں لکھیں ان میں سے چند یہ ہیں جواہر القرآن منقذ من الضلال - مضمون صغیر و کبیر معارج القدس - مشکوۃ الانوار۔

(6) امام صاحب کی یہ رائے تھی کہ اسرار شریعت عام طور پر ظاہر نہیں کیے جا سکتے اس بنا پر انہوں نے انہی کتابوں کو اشاعت دی جو اشاعرہ کے اعتقاد کے موافق تھیں اور اپنے خاص مذاق کے موافق جو کتابیں لکھیں ان کی نسبت تاکید کی کہ عام طور پر شائع نہ کی جائیں۔

(7) اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عام طور پر امام صاحب کا شمار اشاعرہ ہی میں کیا جاتا ہے۔ اور اس وجہ سے علم کلام کا جو قدیم سلسلہ چلا آتا تھا اس میں کوئی معتدبہ تغیر بجز اس کے نہیں ہوا کہ کلام میں فلسفہ شامل ہو گیا۔

امام غزالی کے بعد اس طرز میں علامہ محمد بن عبدالکریم نے بڑی شہرت حاصل کی چنانچہ قوم کی زبان سے ان کو افضل کا خطاب ملا۔

شہرستانی

علامہ موصوف 479ھ میں پیدا ہوئے فقہ کی تکمیل احمد بن خوانی سے کی۔ اصول کو ابوالقاسم قشیری سے حاصل کیا جو مشہور صوفی گزرے ہیں۔ علم کلام کی تکمیل ابوالقاسم انصاری سے کی۔ 510ھ میں بغداد گئے اور تین برس تک قیام کیا یہاں ان کی بڑی قدر و منزلت ہوئی ان کے وعظ نے خواص کے سوا عوام میں بھی

ان کا سکہ بٹھا دیا۔

علامہ موصوف نے فن حدیث میں بھی کمال پیدا کیا چنانچہ مشہور محدث سمعانی ان کے شاگرد ہیں علم کلام میں علامہ موصوف کی متعدد تصنیفات ہیں نہاتیہ الاقدام فی علم الکلام، المناہج والبیان، کتاب المضارعہ - تلخیص الاقسام، المذاہب الانام، لیکن ان کی زیادہ شہرت جس کتاب کی وجہ سے ہوئی وہ ملل و نحل ہے، اس کتاب کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں تمام اسلامی فرقوں کے پیدا ہونے اور ترقی پانے کی تاریخ لکھی ہے۔ اس کے ساتھ ان کے اعتقادات اور مسائل نہایت تفصیل سے لکھے ہیں، دوسرے حصہ میں تمام اور مذاہب کی تاریخ لکھی ہے اور خصوصاً حکمائے یونان کا حال نہایت شرح و بسط سے لکھا ہے حکمائے یونان میں سے ایک ایک کے فلسفہ کا خلاصہ اس جامعیت اور تحقیق سے لکھا ہے جس سے حیرت ہوتی ہے اس کتاب کو یورپ نے نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھا چنانچہ فرنچ زبان میں اس کا ترجمہ کیا گیا اور اصل عربی کے ساتھ چھاپا گیا۔

علامہ موصوف اگرچہ محدث واعظ اور فقیہ تھے۔ تاہم چونکہ فلسفہ دانی کے مجرم تھے اس لیے بدگمانی کے حملہ سے نہ بچ سکے۔ طبقات الشافعیہ میں علامہ سمعانی سے منقول ہے کہ ان پر الحاد کا گمان کیا جاتا تھا۔

صاحب کافی لکھتے ہیں۔

لولا تخبطه فی الاعتقاد ومیله الی اهل لزیغ والا لحاد لکان هو الامام فی الاسلام۔

ترجمہ۔ اگر ان کے اعتقاد میں تخبط نہ ہوتا اور ملحدوں کی طرف مائل نہ ہوتے تو وہ اسلام کے امام ہوتے۔

محدث ابن السبکی کو لوگوں کی اس بدگمانی پر اس لحاظ سے تعجب ہے کہ علامہ موصوف کی تصنیفات بالکل اس کے مخالف ہیں ان کی رائے ہے کہ علامہ سمعانی کی کتاب میں کسی نے یہ عبارت الحاق کردی ہے [1] یہی سچ ہے۔

یک زندہ دل نرفت سلامت زخردہ گیر

کیں ماجرا بہ خضر علیہ السلام رفت

امام رازی۔

شہرستانی کے بعد علم کلام کا تاج امام فخرالدین رازی کے سر پر رکھا گیا[2] امام موصوف کا نام محمد بن عمر ہے 544ھ میں پیدا ہوئے بچپن میں اپنے والد سے تعلیم پائی۔ کمال سمعانی سے فقہ کی تحصیل کی۔ فقہ کے بعد معقولات کا شوق ہوا اس زمانہ میں مجدالدین جیلی ان علوم و فنون میں نہایت کمال رکھتے تھے اور امام صاحب کے وطن یعنی رے میں مقیم تھے' امام صاحب نے ان کی خدمت میں تحصیل شروع کی چند روز کے بعد مجدالدین جیلی درس دینے کے لیے مراغہ میں طلب کیے گئے' امام صاحب بھی ساتھ گئے اور مدت تک ان کی خدمت میں فلسفہ اور علم کلام کی تحصیل کرتے رہے' فارغ التحصیل ہو کر خوارزم کا رخ کیا وہاں مسائل عقائد میں علما سے مناظرہ ہوا جس کی وجہ سے لوگ ان کے مخالف ہو گئے اور وہاں سے نکلنا پڑا خوارزم سے نکل کر ماوراء النہر پہنچے۔ وہاں بھی یہی قصہ پیش آیا۔ مجبور ہو کر رے اپنے وطن میں واپس آئے۔ یہاں ایک نہایت دولت مند تاجر رہتا تھا۔ اس نے اپنی بیٹیوں کی شادی امام صاحب کے صاجزادوں سے کر دی چند روز کے بعد وہ مر گیا۔ چونکہ اس کی اولاد ذکور نہ تھی۔ تمام مال و متاع امام صاحب کے قبضہ میں آیا امام صاحب یا تو بالکل تنگ حال تھے یا دفعتہ اس قدر دولتمند ہو گئے کہ شہاب الدین غوری فاتح ہندوستان نے ان سے ایک رقم کثیر قرض لی جب قرضہ ادا کیا تو اپنی طرف سے صلہ کے طور پر بہت بڑی رقم اس پر اضافہ کی۔ مالی حالت کے ساتھ امام صاحب کا علمی جاہ و جلال اس رتبہ پر پہنچا کہ سلاطین عہد خودان کی خدمت میں فخریہ حاضر ہوتے تھے محمد بن تکش خوارزم شاہ جو اس زمانہ کا سب سے بڑا فرماں روا تھا' اور جس نے خراسان ماوراء النہر کاشغر۔ عراق کے اکثر حصے فتح کر لیے تھے ان کے دربار میں اکثر حاضر ہوتا تھا۔

ایک دفعہ جب وہ ہرات کو گئے تو وہاں کا فرماں روا حسین خرمین ان کے استقبال کو نکلا اور بڑی تعظیم و تکریم سے ساتھ لا کر ایوان میں اتارا۔ پھر ایک بڑا دربار کیا جس میں تمام علما اور امراء وغیرہ حاضر تھے۔ امام صاحب صدر میں تشریف فرما ہوئے ان کے دائیں بائیں ترکی غلاموں کی صفیں تلواریں ٹیک کر کھڑی ہوئیں

یہ غلام خود امام صاحب کے مملوک تھے اور ہمیشہ ان کے رکاب میں رہتے تھے۔ مجلس جم چکی تو حسین شاہ والی ہرات آیا اور امام صاحب کی خدمت میں آداب بجا لایا امام صاحب نے اس کو اپنے پہلو میں جگہ دی تھوڑی دیر کے بعد شہاب الدین غوری (فاتح ہندوستان) کا بھانجا سلطان محمود آیا۔ امام صاحب نے اس کو دوسرے پہلو میں جگہ دی لوگ آ چکے تو امام صاحب نے نفس کی حقیقت پر نہایت فصاحت و بلاغت سے تقریر کی۔ اتفاق سے عین تقریر میں ایک کبوتر جس پر ایک باز نے حملہ کیا تھا اس طرف آ نکلا اور تھک کر ٹھیک امام صاحب کے سامنے گرا' باز آدمیوں کا ہجوم دیکھ کر اور کسی طرف نکل گیا اور کبوتر کی جان بچ گئی مجمع میں شرف الدین شاعر بھی حاضر تھا اس نے امام صاحب کی طرف مخاطب ہو کر برجستہ یہ شعر پڑھا جو اسی وقت موقع کی مناسبت سے موزوں ہوا تھا۔

من نباء الور قاء ان محلکم
حرم وانک ملجاء للخائف

ترجمہ۔ کبوتر کو یہ کس نے بتا دیا تھا کہ آپ کا آستانہ حرم ہے اور یہ کہ آپ خوف زدہ لوگوں کے پناہ ہیں

امام صاحب اس بدیہہ گوئی پر نہایت محظوظ ہوئے شاعر کو پاس بلا کر بٹھایا اور جلسہ کے ختم ہونے کے بعد اس کو خلعت اور زر کثیر انعام کے طور پر دیا۔

امام صاحب زیادہ تر ہرات میں ایوان شاہی میں قیام رکھتے تھے یہ عظیم الشان عمارت جو ہر قسم کے سازوسامان سے آراستہ تھی خوارزم شاہ نے ان کو ہبہ کر دی تھی۔

یہ تو دنیوی جاہ و جلال کا نمونہ تھا۔ فضل و کمال کی یہ حالت تھی کہ ممالک اسلامی کے ہر گوشہ سے لوگ سینکڑوں ہزاروں کوس کا سفر کر کے آتے تھے اور مختلف علوم و فنون کے مسائل ان سے حل کر کے چلے جاتے تھے۔ جب ان کی سواری نکلتی تھی تو قریباً" تین سو علما اور مستعدین رکاب کے ساتھ چلتے تھے۔

امام صاحب کا حلیہ یہ تھا متوسط القامتہ۔ دوہرا بدن چوڑا سینہ۔ گھن کی ڈاڑھی آواز بلند اور پر ہیبت غرہ شوال 606ھ یک شنبہ کے دن ہرات میں وفات

پائی۔

وہ جس طرح تفسیر۔ اصول۔ اور فقہ کے امام تھے فلسفہ اور عقلیات میں بھی ان کے بعد کوئی شخص ان کا ہمسر نہیں پیدا ہوا' اور اس خصوصیت میں تو قدماء بھی ان کی ہم پا گی کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ کہ فلسفہ کے پیچیدہ اور دقیق مسائل اس طرح آسان کر دیئے کہ افلاطون اور ارسطوں کا سارا بھرم کھل گیا۔

اس موقع پر ہم ان کے علمی کمالات کی تفصیل نہیں کر سکتے۔ خاص علم کلام کے متعلق ان کے جو کارنامے ہیں ان کی تفصیل لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

1۔ علامہ شہرستانی کے یہ حالات ابن خلکان اور طبقات الشافیہ سے ماخوذ ہیں۔

2۔ امام رازی کے حالت ابن خلکان اور طبقات الاطباء سے لئے گئے ہیں۔

2۔ علامہ شہرستانی کے یہ حالات ابن خلکان اور طبقات الشافیہ سے ماخوذ ہیں۔

امام رازی کے حالت ابن خلکان اور طبقات الاطباء سے لئے گئے ہیں۔

علم کلام میں امام رازی کے کارنامے۔

1- علم کلام کے متعلق ان کا بہت بڑا کارنامہ فلسفہ کا رد ہے۔ لیکن زور طبع کی وجہ سے اس میں انہوں نے اس قدر غلو کیا کہ ضروری غیر ضروری کی کچھ تمیز نہ رکھی بلکہ تمام فلسفہ کو اعتراضات کے تیروں سے چھلنی کر دیا۔ فلسفہ کے سینکڑوں مسائل فی نفسہ صحیح تھے' اور مذہب کے مخالف بھی نہ تھے' امام صاحب نے ان کو بھی نہ چھوڑا۔ یہاں تک کہ جن مسائل پر اعتراض کرنا ممکن نہ تھا۔ مثلاً" اثبات باری۔ توحید باری۔ وغیرہ ان پر اس پیرایہ میں اعتراض کرتے ہیں کہ یہ مسائل گو فی نفسہ صحیح ہیں۔ لیکن فلاسفہ کا استدلال صحیح نہیں اگرچہ امام صاحب اس عالمگیر حملہ آوری میں کامیاب نہیں ہو سکتے تھے۔ چنانچہ محقق طوسی۔ باقرداماد وغیرہ نے ان کے مقابلے میں فلسفہ کی حمایت کی' تاہم ان کے اعتراضات کے پتھراؤ نے فلسفہ کی عمارت کو بہت کچھ متزلزل کر دیا' علامہ قطب الدین رازی نے جو امام صاحب اور محقق طوسی کے بیچ میں حکم ہو کر محاکمہ پر ایک مستقل کتاب لکھی۔ امام صاحب کے بہت سے اعتراضوں کے مقابلہ میں سپر ڈال دی۔

2- سب سے پہلے امام صاحب ہی نے کلام کو فسلفہ کے انداز پر لکھا اور فلسفہ کے سینکڑوں مسائل علم کلام میں مخلوط کر دیئے' ان کے بعد متاخرین نے رفتہ رفتہ علم کلام کو بالکل فلسفہ بنا دیا۔

3- امام صاحب نے علم کلام میں جو کتابیں تصنیف کیں' ان میں سے بعض کے یہ نام ہیں۔ مطالب عالیہ' نہاتیہ العقول۔ اربعین فی اصول الدین۔ محص۔ البیان والبرہان۔ مباحث عمادیہ۔ تہذیب الدلائل۔ تاسیس التقدیس۔ ارشاد النظار الی لطائف الاسرار۔ اجوتبہ المسائل البخاریتہ تحصیل الحق۔ زبدۃ۔ لوامع البنیات فی شرح اسماء اللہ والصفات۔ کتاب القضاء والقدر تعبیر الفلا عصمتہ الانبیا۔ کتاب الخلق والبعث۔ خمسین فی اصول الدین۔

ان میں سے تین پہلی کتابیں ہماری نظر سے گزری ہیں۔ ان کی فلسفیانہ تصنیفات بھی جن میں وہ فلسفہ کا رد کرتے جاتے ہیں مثلاً" شرح اشارات۔ مباحث

مشرقیہ ایک لحاظ سے علم کلام میں محسوب ہو سکتے ہیں۔

4- امام صاحب نے علم کلام کی بنیاد و اشاعرہ کے عقائد پر قائم کی' اور اس سینہ زوری سے اس کی حمایت کی کہ اشاعرہ کے جو مسائل تھے' ان میں تاویل کا سہارا بھی نہ رکھا اور پھر ان کی صحت پر سینکڑوں دلیلیں قائم کیں' مثلاً" اشاعرہ اس بات کے قائل تھے کہ انسان اپنے افعال پر قدرت موثرہ نہیں رکھتا۔ تاہم جبر سے بچنے کے لئے انہوں نے کسب کا پردہ لگا رکھا تھا۔ امام صاحب نے یہ پردہ بھی اٹھا دیا اور صاف صاف جبر کا دعویٰ کیا۔ چنانچہ تفسیر کبیر میں جابجا اس دعویٰ کی تصریح کی ہے اور اس پر دلیلیں قائم کی ہیں۔

اسی طرح خدا کے افعال کا بغیر کسی مصلحت و حکمت کے ہونا۔ حسن و قبیح کا عقلی نہ ہونا۔ زندگی کے لئے جسم کا مشروط نہ ہونا۔ دیکھنے کے لئے لون و جسم وجہت کا مشروط نہ ہونا کسی شے میں کسی خاصیت کا نہ ہونا۔ اشیاء میں سبب و مسبب کا سلسلہ نہ ہونا' وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام مسائل پر سینکڑوں دلیلیں قائم کیں اور انہی مسائل کو اعتزال اور سنیت کا معیار قرار دیا۔ چنانچہ ان کی تمام کتب کلامیہ اور تفسیر کبیر انہی مباحث سے بھری پڑی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مسائل اس قدر رواج عام پا گئے تھے کہ ان سے انکار کر کے کوئی شخص زندگی بسر نہیں کر سکتا تھا۔ انہی مسائل کی طرف امام غزالی نے الجام العوام میں اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں[1] _

الثانیة ان یحصل بالازلة الوهمیة الکلامیة المبینة علیٰ امور مسلمة صدق بهالا شتهار هابین اکابر العلماء وشنامة انکارها ونفرة النفوس عن ابداء المرافیها۔

ترجمہ۔ اعتقاد کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل سے حاصل ہو جو وہمی ہیں اور جو ایسے مسائل پر مبنی ہیں جن کی تصدیق لوگ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ علمائے کبار میں مقبول عام ہو چکے اور ان سے انکار کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے اور اگر کوئی ان میں شک و سبہ کرے تو لوگ اس سے نفرت کرنے لگتے ہیں۔

5- امام صاحب نے اصل حقیقت کے اظہار کے لئے مختلف طریقے اختیار کئے۔

(1) جو لوگ اسرار شریعت سے بحث کرتے تھے اور معقول و منقول میں تطبیق دیتے تھے۔ امام صاحب نے ان کا نام حکمائے اسلام رکھا۔ تفسیر میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

احتج حکماء الاسلام بھذہ الیۃ [2] ایک اور موقع پر لکھتے ہیں۔

المقام الثانی وھو قول حکماء الاسلام [3] ایک اور موقع پر لکھتے ہیں۔ وھوان جماعۃ من حکماء الاسلام۔ [4]

ترجمہ۔ حکمائے اسلام نے اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ دوسری بحث یہ ہے اور وہ حکمائے اسلام کی رائے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حکمائے اسلام کے ایک گروہ نے۔

امام صاحب اس گروہ کا نام تعظیم کے لہجہ میں لیتے ہیں اور ان کے اقوال پر نکتہ چینی نہیں کرتے بلکہ اکثر جگہ کنایتہ اور بعض جگہ صراحتہ ان کی تحسین کرتے ہیں۔

ان حکما کی زبان سے جن مسائل کو بیان کیا ہے وہ درحقیقت امام صاحب کے اصلی خیالات ہیں اور وہ علم کلام کی جان ہیں۔ مثلاً" قرآن مجید میں اس ایت کی تفسیر میں لہ معقبات من بین یدیہ۔ یہ سوال قائم کیا ہے کہ نامہ اعمال کے لکھے جانے اور ان کے تولے جانے سے کیا مراد ہے اور اس سے کیا حاصل ہے۔ اس کے جواب میں لکھتے ہیں کہ یہاں دو مختلف راہیں ہیں متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ فی الواقع نامہ اعمال تولے جائیں گے اور اس سے غرض یہ ہوگی کہ قیامت میں تمام حاضرین پر یہ اشکارا ہو جائے کہ فلاں شخص کے اعمال اچھے ہیں اور فلاں شخص کے برے۔

حکمائے اسلام کی یہ رائے ہے کہ انسان جب کوئی کام اچھا یا برا کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک خاص اثر پیدا ہوتا ہے اور جس قدر یہ افعال مکرر سرزد ہوتے ہیں اس اثر کا نقش گہرا ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ دل میں نیکی یا برائی کا ایک ملکہ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی کا نام کتابت اعمال ہے اور چونکہ ہر فعل کچھ نہ کچھ اثر پیدا کرتا ہے اس لئے ہر فعل گویا ایک نقش اور ایک تحریر ہے۔

(تفسیر کبیر ...)

(1) جو لوگ اسرار شریعت سے بحث کرتے تھے اور معقول و منقول میں تطبیق دیتے تھے۔ امام صاحب نے ان کا نام حکمائے اسلام رکھا۔ تفسیر میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

احتج حکماء الاسلام بھذہ الیة [2] ایک اور موقع پر لکھتے ہیں۔

المقام الثانی وھو قول حکماء الاسلام [3] ایک اور موقع پر لکھتے ہیں۔ وھوان جماعۃ من حکماء الاسلام۔ [4]

ترجمہ۔ حکمائے اسلام نے اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ دوسری بحث یہ ہے اور وہ حکمائے اسلام کی رائے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حکمائے اسلام کے ایک گروہ نے۔

امام صاحب اس گروہ کا نام تعظیم کے لہجہ میں لیتے ہیں اور ان کے اقوال پر نکتہ چینی نہیں کرتے بلکہ اکثر جگہ کنایتہ اور بعض جگہ صراحتہ ان کی تحسین کرتے ہیں۔

ان حکما کی زبان سے جن مسائل کو بیان کیا ہے وہ درحقیقت امام صاحب کے اصلی خیالات ہیں اور وہ علم کلام کی جان ہیں۔ مثلاً" قرآن مجید میں اس ایت کی تفسیر میں لہ معقبات من بین یدیہ۔ یہ سوال قائم کیا ہے کہ نامہ اعمال کے لکھے جانے اور ان کے تولے جانے سے کیا مراد ہے اور اس سے کیا حاصل ہے۔ اس کے جواب میں لکھتے ہیں کہ یہاں دو مختلف راہیں ہیں متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ فی الواقع نامہ اعمال تولے جائیں گے اور اس سے غرض یہ ہوگی کہ قیامت میں تمام حاضرین پر یہ اشکارا ہو جائے کہ فلاں شخص کے اعمال اچھے ہیں اور فلاں شخص کے برے۔

حکمائے اسلام کی یہ رائے ہے کہ انسان جب کوئی کام اچھا یا برا کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک خاص اثر پیدا ہوتا ہے اور جس قدر یہ افعال مکرر سرزد ہوتے ہیں اس اثر کا نقش گہرا ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ دل میں نیکی یا برائی کا ایک ملکہ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی کا نام کتابت اعمال ہے اور چونکہ ہر فعل کچھ نہ کچھ اثر پیدا کرتا ہے اس لئے ہر فعل گویا ایک نقش اور ایک تحریر ہے۔

(تفسیر کبیر۔ سورہ رعد)

یا مثلاً" قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر میں قالت لھم رسلھم ان نحن الا بشر مثلکم (سورہ ابراہیم) لکھا ہے کہ اہل سنت و جماعت کا یہ مذہب ہے کہ نبوت ایک منصب ہے۔ خدا جس کو چاہتا ہے دے دیتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ پیغمبر میں کوئی خاص قدسی یا اشراقی قوت ہو' جس میں وہ دوسروں سے ممتاز ہو' اس کے مقابلہ میں حکمائے اسلام کی یہ رائے بیان کی ہے کہ "انسان میں جب تک خاص روحانی اور قدسی صفتیں نہیں ہوتیں وہ پیغمبر نہیں ہوتا"۔ حکمائے اسلام کی اس رائے کو ان لفظوں سے شروع کیا ہے۔ واعلم ان ھذا المقام فیہ بحث شریف دقیق وھوان جماعۃ من حکماء الاسلام الخ یعنی جاننا چاہئے کہ اس مقام میں ایک دقیق اور نفیس بحث ہے وہ یہ کہ حکمائے اسلام نے الخ یا مثلاً" قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر میں وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمھا الھو(انعام) عام مفسرین کا مذہب بیان کر کے لکھتے ہیں وللحکماء فی تفسیر ھذہ الیتہ کلام عجیب یعنی اس آیت کی تفسیر میں حکمار نے عجیب تقریر کی ہے یا مثلاً" اس آیت کی تفسیر میں ربنا واتنا ما وعدتنا علی رسلک ولا تخرنا یوم القیمتہ (سورہ آل عمران) لکھا ہے کہ قیامت میں انسان کو اپنی گمراہی اور بدکاری پر جو ندامت ہو گی حکمائے اسلام اسی کو عذاب روحانی سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ روحانی عذاب جسمانی عذاب سے زیادہ سخت ہے۔

بعض جگہ اس گروہ (حکمائے اسلام) کو ارباب نظر اور ارباب معقولات سے تعبیر کرتے ہیں' مثلاً" اس آیت کی تفسیر میں واذاخذ ربک من بنی ادم من ظھور ھم ذریتھم الخ(سورہ اعراف) مفسرین میں اختلاف ہے' ارباب روایت کہتے ہیں کہ خدا نے جب حضرت آدم کو پیدا کیا تو ان کی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا' جس سے چیونٹی کی طرح لاکھوں جان دار چھڑ پڑے۔ خدا نے ان سے اپنی خدائی کا اقرار لیا اور پھر ان کو حضرت آدم کی پیٹھ میں داخل کر دیا' امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ قدماء مفسرین سعید بن امسیب اور سعید بن جبیر وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔

پھر لکھتے ہیں کہ "ارباب نظر اور ارباب معقول کا یہ قول ہے کہ انسان کی فطرت ایسی بنائی ہے کہ گویا وہ خدا کی خدائی کی شہادت دے رہا ہے یہ شہادت

زبانی نہیں بلکہ حالی ہے" امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔ وھذا القول الثانی لا لعن فیہ البتنہ۔ یعنی اس قول پر کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا۔

غرض اس پیرایہ میں اکثر مسائل اعتقادات کے ایسی تشریح و توضیح کی ہے جو فلسفہ اور عقل کے مطابق ہے۔

6- علم کلام کے متعلق سب سے بڑا کام جو امام صاحب نے کیا وہ قرآن مجید کی تفسیر تھی۔ امام صاحب سے پہلے جس قدر تفسیریں لکھی گئی تھیں ان میں سے ایک بھی عقلی مذاق پر نہیں لکھی گئی تھی۔ یعنی قرآن مجید کے جن مقامات پر مخالفوں کی طرف سے اعتراضات وارد کیے جاتے تھے ان کے جواب کسی نے عقلی اصول کے موافق نہیں دیے تھے بلکہ صرف نقل و روایت پر اکتفا کیا تھا۔ معتزلہ نے اس قسم کی متعدد تفسیریں لکھی تھیں لیکن وہ اس قدر بدنام تھے کہ ان کی معقول باتوں کی طرف بھی کوئی رخ نہیں کرتا تھا اشاعرہ کے گروہ میں سے سب سے پہلے امام صاحب نے اس طرز پر تفسیر لکھی اور اس رتبہ کی لکھی کہ آج تک اس سے بہتر نہیں لکھی جا سکی۔ اگرچہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے وہ وسعت بیان اور تبحر علی کے رد میں رطب و یابس کی تمیز نہیں کرتے اور سینکڑوں ایسی اوچھی اور سرسری باتیں لکھ جاتے جو ان کے رتبہ کے بالکل شایان نہیں ہوتیں۔ تاہم ان حشو اور زوائد کے ساتھ سینکڑوں ایسے دقیق اور معرکتہ الارا مسائل حل کیے ہیں۔ جن کا کسی اور کتاب میں نام ونشان بھی نہیں ملتا۔

اس تفسیر میں کتب کلامیہ کی نسبت بہت زیادہ آزادی اور بے تعصبی سے کام لیا ہے جابجا (جیسا کہ ابھی گذرا) حکمائے اسلام کی رائیں نقل کرتے ہیں اور گو وہ اشاعرہ کے خلاف ہوتی ہیں۔ تاہم ان کی تحسین اور تصویب کرتے ہیں اس سے بڑھ کر یہ کہ اپنے خاص مخالفین یعنی معتزلہ کی تفسیروں سے مدد لیتے ہیں۔ اکثر جگہ ان کے اقوال نقل کرتے ہیں اور کسی قسم کی جرح و قدح نہیں کرتے بلکہ بعض جگہ بے اختیار ان کی تعریف زبان سے نکل جاتی ہے۔ سورہ آل عمران آیت قال رب اجعل لی اٰیتہ کی تفسیر میں ابو مسلم اصفہانی کا قول (جو اور مفسروں کے خلاف ہے) نقل کیا ہے اور بے اختیار یہ الفاظ قلم سے ٹپک پڑے ہیں۔

وابو مسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق و اللطائف

ترجمہ۔ ابو مسلم کا کلام تفسیر میں خوب ہوتا ہے وہ اکثر باریک اور لطیف باتوں کو تہہ سے ڈھونڈ کر نکالتا ہے۔

حالانکہ ابو مسلم مشہور معتزلی ہے اور اس کی تفسیر۔ تمام تر عقلی اصول کے موافق لکھی گئی ہے ایک نہایت مہتم بالشان اور قابل قدر کام جو امام صاحب نے اس تفسیر میں کیا ہے وہ قرآن مجید کے قصص اور روایات کی صحیح تشریح ہے۔ قرآن مجید میں انبیائے بنی اسرائیل اور امم سابقہ کے بہت سے قصے اجمالاً مذکور ہیں۔ ان قصوں کے متعلق یہودیوں میں نہایت دور ازکار اور خلاف عقل سینکڑوں روایتیں مشہور تھیں یہودی جب اسلام لائے تو انہوں نے وہ تمام قصے قرآن مجید کی تفسیر میں شامل کر دیئے اور ان کو قرآن مجید میں چسپاں کر دیا' یہ قصے دلچسپ اور عام فریب تھے اور چونکہ وہ واعظوں اور مذاکروں کی گرمی محفل کے لیے جادو کا کام دیتے تھے' ان کو بے انتہا قبول اور فروغ ہوا۔ نوبت یہ پہنچی کہ تمام تفسیریں ان قصوں سے بھر گئیں محدث ابو جعفر محمد بن جریر طبری اسی پایہ کے محدث اور مفسر تھے کہ ان کی تفسیر کی نسبت تمام محدثین و فقہا کا قول ہے کہ اسلام میں اس سے بہتر تفسیر نہیں لکھی گئی۔ تاہم یہ تفسیر بھی اس قسم کے قصوں سے خالی نہیں' [5] زہرہ جو بابل کی ایک فاحشہ عورت تھی اس کا اسم اعظم کے اثر سے آسمان پر چلے جانا اور وہاں جا کر ستارہ بن جانا اس تفسیر میں بھی مذکور ہے اور بہ سند مذکور ہے۔

اسی طرح حضرت یوسف کا آمادہ گناہ ہونا حضرت ایوب پر شیطان کا قابو پانا اور ان کے مال و متاع و خاندان کو برباد کرنا۔ حضرت آدم کا اپنے بیٹوں کا نام شیطان کے کہنے سے عبدالحارث (حارث شیطان کا نام ہے) رکھنا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تین دفعہ جھوٹ بولنا ذوالقرنین کا اس مقام تک پہنچنا جہاں آفتاب پانی کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے۔ حضرت داؤد کا اوریا کی بیوی پر مائل ہونا وغیرہ وغیرہ یہ تمام روایتیں تفسیروں میں داخل کر لی گئی تھیں اور مذہبی روایتوں کا عنصر بن گئی تھیں یہی روایتیں تھیں جنھوں نے مخالفین اسلام کو اسلام پر حملہ کرنے کا سب سے

زیادہ موقع دیا تھا۔ سب سے پہلے معتزلہ نے ان روایتوں سے انکار کیا لیکن معتزلہ کا کسی چیز سے انکار کرنا لوگوں کو اس چیز کے قبول کرنے پر اور زیادہ ضد دلاتا تھا۔ امام رازی کے زمانہ تک یہ دور ازکار قصے اسی طرح مسلم چلے آئے اور امام صاحب نے نہایت دلیری اور بے باکی سے ان بیہودہ قصوں سے انکار کیا۔ اور نہایت قوی دلیلوں سے ثابت کیا کہ یہ قصے سرتاپا غلط ہیں۔ حضرت ابراہیم کے قصے کے متعلق تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ایک شخص نے مجھ سے کہا کہ حضرت ابراہیم کے تین دفعہ جھوٹ کہنے کا واقعہ تو خود احادیث سے ثابت ہے اس سے کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے؟ میں نے جواب دیا کہ حدیث کے راویوں کو سچا مانو تو حضرت ابراہیم کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔ اور حضرت ابراہیم کو سچا مانو تو راویوں کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔ اب تم کو اختیار ہے ان میں سے جس کو چاہو جھوٹا مانو اور جس کو چاہو سچا۔

امام صاحب نے اس تفسیر میں عقائد کے اور بہت سے مہتم بالشان مسائل کو عقلی اصول کے موافق حل کیا ہے۔ اس کتاب کے اور حصوں میں ہم مناسب موقعوں پر ان کا ذکر کریں گے۔

امام صاحب نے اگرچہ معقول کے مقابلہ میں منقول کا پلہ بھاری رکھا' اور معتزلہ وغیرہ کی رد میں مستقل کتابیں لکھیں تاہم فقہا و محدثین نے ان کے متعلق یہ رائیں قائم کیں۔

علامہ ذہبی میزان لکھتے ہیں۔

الفخربن الخطیب صاحب التصانیف راس فی الذکاء والعقلیات لکنه عری من الاثار وله تشکیکات علی مسائل من دعائم الدین تورث حیرته نسال الله ان یثبت الایمان فی قلوبنا۔

ترجمہ:۔ فخرابن الخطیب ذہانت اور عقلیات میں راس و رئیس ہیں لیکن حدیث سے بالکل بے بہرہ ہیں اور ان مسائل پر جو مذہب کے ستون ہیں ایسے شکوک پیدا کیے جن سے حیرت پیدا ہوتی ہے خدا سے دعا ہے کہ ہمارے دلوں میں ایمان کو قائم رکھے۔

حافظ ابن حجر لسان المیزان میں ابن الربیب کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔

وکان یعاب بایراد الشبه الشدیدته و یقصر فی کلها حتی قال بعض المغاربة یورد الشبه لقدا ویحلها نسیته۔

ترجمہ:۔ ان پر عیب لگایا جاتا تھا کہ وہ نہایت قوی شبہات پیدا کرتے ہیں اور ان کے جواب میں عاجز ہو جاتے ہیں چنانچہ بعض مغربیوں نے کہا کہ ان کے اعتراضات نقد ہوتے ہیں اور جواب ادھار۔

پھر اکسیر فی اصول التفسیر کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔

عن شیخه سراج الدین الرمساجی المغربی انه صنف کتاب الماخذ فی مجلدین بین فیها مافی تفسیر الفخر من الزیف والبهرج وکان ینقم علیه کثیرا و یقول یورد شبه المخالفین فی المذاهب و الذین علی غایته مایکون من التحقیق ثم یورد مذهب اهل السنته الحق علی غایته من الوهی قال الطوفی ولعمری ان هذا دابه فی کتب الکلامیته حتی اتهمه بعض الناس۔

ترجمہ:۔ سراج الدین مغربی نے ایک کتاب جس کا نام ماخذ ہے دو جلدوں میں لکھی جس میں انہوں نے امام رازی کی تفسیر کی فروگذشتیں اور غلطیاں ظاہر کیں ۔ وہ امام رازی پر سخت اعتراض کرتے تھے اور کہتے تھے کہ مخالفین مذہب کے اعتراضات نہایت قوت اور زور دے کر بیان کرتے ہیں اور اہل سنت کی طرف سے جواب دیتے ہیں تو نہایت کمزور۔ طوفی کہتے ہیں کہ یہ ان کا انداز ہے جو ان کی تمام کتب کلامیہ میں پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اس بنا پر بعض لوگوں نے ان پر بدگمانی کی۔

حافظ بن حجر نے اس عبارت کے بعد طوفی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ امام فخر الدین رازی پر بدگمانی صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر ان کے کچھ اور خیالات ہوتے تو اس کے ظاہر کرنے میں ان کو ڈر کس کا تھا۔ لیکن طوفی کو یہ معلوم نہیں کہ امام صاحب پر یہ مصیبت پڑ چکی تھی حافظ بن حجر اسی کتاب میں لکھتے ہیں وهمو ابه فاستتر۔ یعنی لوگوں نے ان کے دار و گیر کا قصد کیا۔ لیکن وہ روپوش ہو گئے امام صاحب کی بد دینی کے ثبوت پر ان کے جن مسائل سے استدلال کیا گیا ہے ان کو حافظ ابن حجر نے اسی کتاب میں ابن خلیل کی زبانی نقل کیا ہے۔

ان مذهب الجبر هو المذہب الصحیح وقال بصحته بقاء الاعراض وبنفی صفات الله الحقیقته وزعم انها مجرد نسب و اضافات کقول الفلاسفه و سلک طریق ارسطو فی دلیل التمانع و نقلو اعنه انه قال عندی کذا مایته شبهته علی القول بحدث العالم۔

ترجمہ:۔ جبریہ ہی کا مذہب صحیح ہے اعراض باقی رہتی ہیں خدا کی صفات صرف نسب اور اضافات کا نام ہے جیسے کہ فلاسفہ کہتے ہیں۔ نیز یہ کہ امام رازی نے برہان تمانع میں ارسطو کا طریقہ اختیار کیا ان سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ عالم کے حادث ہونے پر مجھ کو سو اعتراضات ہیں۔

امام رازی کے بعد بلکہ خود ان کے زمانے میں اسلام کی تباہی کے سامان پیدا ہو چکے تھے۔ یعنی تاتاریوں کا طوفان اٹھنا شروع ہو چکا تھا اس کے علاوہ امام رازی کی شہرت کے آگے ایک مدت تک کسی کا نام روشن ہونا مشکل تھا۔ تاہم چونکہ اسلام کے علمی قالب میں کچھ کچھ جان باقی تھی بعض اشخاص ایسے پیدا ہوئے جن کا تذکرہ علم کلام کی تاریخ میں فرد گذاشت نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں سب سے نامور علامہ سیف الدین آمدی ہیں۔

علامہ آمدی۔

ان کا پورا نام ابوالحسن علی سیف الدین آمدی ہے 551ھ میں پیدا ہوئے اور 631ھ میں وفات پائی۔ فقہ واصول وغیرہ بغداد میں پڑھا۔ معقولات کی تحصیل شام میں کی اور اس میں نہایت کمال پیدا کیا۔ شام سے مصر گئے اور یہاں مدرسہ قرافہ میں نائب مدرس مقرر ہوئے' ان کے فضل و کمال کی شہرت روز بروز بڑھتی گئی - لیکن یہی شہرت ان کے لیے بلائے جان ہوئی۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ ان کی عام مقبولیت نے فقہا کو ان کا دشمن بنا دیا۔ یہاں تک کہ فقہا نے ایک محضر تیار کیا جس میں ان پر بے دینی۔ الحاد زندقہ فلسفہ پرستی کا الزام لگایا گیا۔ اس محضر پر تمام فقہائے نے دستخط کیے اور طرہ یہ کہ خود علامہ آمدی کے پاس بھیجا کہ آپ بھی اس پر صادر کیجئے علامہ موصوف نے یہ شعر اس پر لکھ دیا۔

حسدوا الفتی اذلم ینالو سعیه

نما لقوم اعداء له وخصوم

علامہ موصوف شہادت کے ذوق شناس نہ تھے۔ ورنہ قاتلوں کے ہم زبان بن کر دستخط کر دیتے اور یہ کہتے۔

بروز حشر اگر پرسند خسرو را چرا کشتی

چہ خواہی گفت قربانت شوم تا من ہماں گویم

بہرحال علامہ موصوف مصر سے بھاگ کر شام گئے اور حماۃ میں قیام کیا' پھر دمشق میں آئے اور مدرسہ عزیزیہ میں مدرس مقرر ہوئے لیکن زمانہ ناسازگار تھا۔ چند روز کے بعد معزول کیے گئے آخر خانہ نشین ہو کر بیٹھ رہے اور اسی حالت میں وفات پائی۔

ان کی تصنیفات کثرت سے ہیں' فلسفیانہ تصنیفات میں اکثر جگہ ارسطو پر رد کرتے ہیں لیکن امام رازی کی طرح بے احتیاطی سے نہیں بلکہ خاص انہی باتوں کو لیتے ہیں جو واقع میں اعتراض کے قابل ہیں علم کلام میں وہ اگرچہ اشاعرہ کے پیرو ہیں۔ لیکن بعض بعض جگہ آزادی سے ان پر نکتہ چینی بھی کرتے ہیں۔

علم کلام میں دقایق - الحقائق۔ رموز الکنوز۔ بکار الافکار ان کی مشہور کتابیں ہیں [6]۔

علامہ آمدی کے بعد پھر کوئی شخص اس رتبہ کا نہیں پیدا ہوا جو ذکر کے قابل ہو۔ قاضی عضد علامہ تفتازانی وغیرہ نے علم کلام میں بڑی بڑی ضخیم کتابیں لکھیں اور انہی کتابوں کے چند اجزاء جو آج کل درس نظامیہ میں داخل ہیں' ہمارے علماء کا سرمایہ کمال ہیں' لیکن اولاً تو جو کچھ ہے امام رازی اور آمدی کی خوشہ چینی ہے' دوسرے ان کتابوں میں فلسفہ کے خالص مسائل اس قدر شامل کر دیئے ہیں کہ فلسفہ و کلام میں فرق نہیں معلوم ہوتا۔ علامہ ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ میں سچ لکھا۔

ولقد اختلطت الطریقتان عند ھولا المتاخرین والتلبست ملسائل الکلام بمسائل الفلسفته بحیث لا یتمیز احد الفنین من الآخر ولا یحصل علیه طالبه من کتبھم

ترجمہ:۔ متاخرین نے دونوں طریقوں کو اس قدر گڈمڈ کر دیا اور فلسفہ کلام میں اس قدر التباس ہو گیا کہ دونوں میں تمیز نہیں ہو سکتی۔ طالب علم کو ان کتابوں سے علم

کلام حاصل نہیں ہو سکتا۔

اشعری طریقہ کی وسعت اور بقا کے اسباب

اشعری علم کلام جس زور شور سے ترقی کر رہا تھا اس سے امید تھی کہ اس کے ابتدائی نقص نکل جائیں گے۔ اور وہ کمال کے رتبہ تک پہنچ کر رہے گا۔ لیکن غارت گران تاتار کے عروج نے دفعتہ تمام امیدوں کا خاتمہ کر دیا' اس ناگہانی حادثہ کی وجہ سے اس کی علمی ترقی تو رک گئی۔ لیکن اس کی اشاعت میں فرق نہ آیا۔ بلکہ ایسے اسباب جمع ہوتے گئے کہ رفتہ رفتہ اس نے تمام اسلامی دنیا کو چھپا لیا۔ اس اشاعت اور ترقی کے اسباب مقریزی نے تاریخ مصر میں لکھے ہیں [7]، ہم اس کی عبارت بعینہ نقل کرتے ہیں بیچ بیچ میں مترادف اور غیر ضروری الفاظ چھوڑ دیئے ہیں۔

فلما ملک السلطان صلاح الدین کان هو وقاضیه عبدالملک علی هذا المذهب وحفظ صلاح الدین فی صباه عقیدته الفهاله قطب الدین۔ وصار یحفظها صغارلؤ لاده فلذ لک عقدو الخاصر وشدو اللبان علی مذهب الاشعری و حملوا فی ایام دولتهم کافته الناس علی التزامه فتماری الحال علی ذلک جمیع ایام الملوک من بنی ایوب ثم فی ایام موالیهم الملوک من الاتراک واتفق مع ذلک توجه محمد بن تومرت واخذه عن ابی حامد الغزالی مذهب الاشعری فلذلک صارت دولت الموحدین ببلاد الغرب تسبیح دماء من خالف عقیدته ابن تو مرت فکم لراقوا بسبب ذلک من دماء خلائق لایحصیها الا الله۔ فکان هذا هوالسبب فی اشتهار مذهب الاشعری وانتشاره فی امصار الاسلام۔

ترجمہ:۔ جب سلطان صلاح الدین بادشاہ ہوا تو وہ اور اس کے دربار کا قاضی عبدالملک ' اسی مذہب (اشعری) پر تھے۔ صلاح الدین نے بچپن میں وہ مجموعہ عقائد حفظ کیا تھا جو قطب الدین نے اس کے لیے تیار کیا تھا۔ صلاح الدین کے بچے بھی اسی مجموعہ کو حفظ کرتے تھے۔ اسی کا اثر تھا کہ صلاح الدین اور اس کے خاندان نے

اشعری مذہب کی ترویج پر کمر باندھی اور تمام لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا یہی حالت تمام خاندان بنی ایوب اور ان کے ترکی غلاموں کے زمانہ سلطنت میں قائم رہی اس کے ساتھ ادھر یہ اتفاق پیش آیا کہ محمد بن تومرت نے امام غزالی سے اشعری مذہب سیکھا تھا۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ موحدین کی سلطنت (ابن تومرت نے یہ سلطنت قائم کی تھی میں ان لوگوں کا خون حلال سمجھا جاتا تھا جو ابن تومرت کے مخالف عقیدہ رکھتے تھے چنانچہ اس بنا پر ان لوگوں میں اس قدر بے شمار لوگوں کو قتل کیا جن کی تعداد بجز خدا کے کوئی نہیں جانتا یہ سبب تھا جس کی وجہ سے اشعری مذہب تمام ممالک اسلامیہ میں پھیل گیا۔

ایک اور موقع پر مورخ مذکور امام اشعری کے عقائد کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔

فھذہ جملته من اصول عقیدته التی علیھا الان جماھیرا ھل الامصار الاستلامته والتی من جھر بخلانھا اریق دمه

ترجمہ:۔ یہ اشعری کے عقاید کے چند اصول ہیں۔ اور آج تمام دنیائے اسلام کا یہی عقیدہ ہے اور جو شخص اس کی مخالفت کا اظہار کرتا ہے قتل کر دیا جاتا ہے۔

اشاعرہ کے علم کلام پر ایک اجمالی نظر

اشاعرہ کے علم کلام میں تین قسم کے مسائل ہیں۔

(1) خالص فلسفہ کے مسائل۔

(2) فلسفہ کے وہ مسائل جن کو متکلمین مخالف مذہب قرار دیتے ہیں۔

(3) خالص اسلامی مسائل۔

پہلی قسم کو تو علم کلام سے کچھ واسطہ نہیں۔ دوسری قسم بھی درحقیقت علم کلام سے الگ ہے کیونکہ جن مسائل کو مخالف مذہب سمجھا ہے ان کو درحقیقت مذہب سے تعلق نہیں۔ اب صرف خالص اسلامی مسائل رہ جاتے ہیں۔

ان مسائل میں سے جو مسئلے اشعریہ کے مخصوص مسائل ہیں اور جن کو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں ان کے اثبات میں اگرچہ امام غزالی و رازی نے بہت کوششیں کیں لیکن وہ مسائل ہی اس قسم کے تھے کہ ان کے اثبات میں جو کوشش کی جاتی

رائگاں جاتی۔ تم خود انصاف کرو، کہ یہ باتیں کہ خدا تکلیف مالایطاق دیتا ہے
مسبب اس بات پر مبنی نہیں جسم شرط حیات نہیں ہے جادو سے آدمی گدھا بن جاتا
ہے کس کے ثابت کیے ثابت ہو سکتے ہیں۔

باقی تمام مسائل جن میں گویا تمام اسلامی فرقے متحد ہیں یعنی اثبات باری۔
توحید۔ نبوت قرآن مجید کا کلام الٰہی ہونا۔ اثبات معاد۔ ان مسائل کو جس طرح
دلائل عقلیہ سے ثابت کیا ہے۔ اس کے اندازہ کرنے کے لیے ہم بعض مہمات
مسائل کو معہ ان کے دلائل کے نقل کرتے ہیں۔

وجود باری۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم حادث ہے اور جو حادث ہے محتاج
علت ہے اس لیے عالم محتاج علت ہے اور اسی علت کو ہم خدا کہتے ہیں۔ اس دلیل کا
دوسرا جزو محتاج دلیل نہیں۔ جزو اول کے ثبوت کی متعدد دلیلیں ہیں۔ اول تو عالم
میں جو کچھ ہے وہ یا جوہر ہے یا عرض ہے۔ عرض کے حادث ہونے میں تو کسی کو شبہ
نہیں ہو سکتا۔ جوہر اس لیے حادث ہے کہ کوئی جوہر کبھی عرض سے خالی نہیں ہو سکتا
اور جب عرض حادث ہے تو ضرور ہے کہ جوہر بھی حادث ہو ورنہ اگر جوہر قدیم ہو
گا اور یہ مسلم ہو چکا ہے کہ جوہر بغیر عرض کے نہیں ہوتا تو عرض کا بھی قدیم ہونا
لازم آئے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام یا متحرک ہیں یا ساکن اور حرکت و سکون
دونوں حادث چیزیں ہیں اس لیے تمام اجسام بھی حادث ہوں گے۔ حرکت کا حادث
ہونا تو اس لیے ظاہر ہے کہ حرکت کے معنی ہی یہ ہیں کہ ایک حالت یا ایک مقام
سے دوسری حالت یا مقام میں انتقال کیا جاوے۔ سکون اس لیے حادث ہے کہ
حادث نہ ہو تو قدیم ہو گا اور جو چیز قدیم ہے وہ کبھی زائل نہیں ہوتی تو لازم آئے گا
کہ جو چیز ساکن ہو اس کا سکون کبھی زائل نہ ہونے پائے۔

اثبات باری کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اجسام تمام متحد الحقیقۃ ہیں اور باوجود
اس کے ان کی خصوصیات مختلف ہیں اس لیے ان خصوصیات کا کوئی مخصص ضرور
ہے اور وہی خدا ہے، مثلاً آگ اور پانی اصل حقیقت کے لحاظ سے متحد ہیں اس لحاظ
سے چاہیے تھا کہ آگ کا کام جلانا تھا تو پانی بھی جلا سکتا لیکن ایسا نہیں بلکہ دونوں کی

الگ الگ خاصیتیں ہیں اس لیے ضرور ہے کہ یہ خاصیتیں کسی مخصوص کے خدا کی ہوں اور وہی خدا ہے۔

(اثبات باری کی اور دلیلیں بھی کتابوں میں مذکور ہیں لیکن مقدم یہی ہیں)

توحید باری۔ یعنی خدا ایک ہے کیونکہ اگر دو ہوں اور خدائی کے تمام صفات دونوں میں یکساں درجہ پائے جائیں تو لازم آئے گا کہ کوئی چیز مخلوق نہ ہو۔ اس لیے کہ تمام مخلوقات کو دونوں کے ساتھ یکساں نسبت ہوگی اس صورت میں اگر دونوں نے ایک چیز کو پیدا کیا تو ایک معلول کے لیے دو علتہ تام کا وجود لازم آئے گا اور اگر صرف ایک نے پیدا کیا تو ترجیح بلامرجح ہوگی۔

نبوت۔ نبوت کے معنی اشاعرہ کے نزدیک یہ ہیں کہ خدا اپنے بندوں میں جس کو چاہتا ہے احکام الٰہی کی تبلیغ کا حکم دیتا ہے۔ اس کے لیے اس میں پہلے ہی کسی قسم کی قابلیت اور صفائی نفس کی ضرورت نہیں۔[8]

نبوت کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے ، معجزہ کی تعریف یہ ہے کہ وہ فعل خارق عادت ہو خدا کی طرف سے ہو اس کا معاوضہ ناممکن ہو۔ مدعی نبوت کی طرف ظاہر ہو۔ مدعی نبوت کے دعوے کے موافق ہو۔ وہ فعل دعویٰ نبوت کے پہلے سرزد نہ ہوا ہو۔ ان شرائط کے ساتھ جس سے معجزہ صادر ہو وہ نبی ہے' معجزہ کا دلیل نبوت ہونا اس بنا پر ہے کہ جب کسی سے معجزہ سرزد ہوتا ہے تو خدا خود حاضرین کے دل میں اس بات کا یقین پیدا کر دیتا ہے کہ وہ پیغمبر برحق ہے۔

آنحضرت کی نبوت کا ثبوت یہ مسلم ہے کہ آپ کے زمانہ میں اہل عرب نے فصاحت و بلاغت میں ترقی کی تھی کہ تمام دنیا کو اپنے مقابلہ میں الکن سمجھتے تھے اور ان کا یہ سمجھنا بجا تھا۔ ایسے زمانہ میں قرآن مجید نازل ہوا اور اس دعوے کے ساتھ نازل ہوا کہ اگر تمام دنیا بلکہ تمام انس و جن متفق ہو جائیں تب بھی اس کے مثل کوئی کلام پیش نہیں کر سکتا۔ تمام عرب نے اس دعوے کے مقابلہ کے لیے اپنی کل قوت صرف کر دی لیکن ایک چھوٹی سورہ کا بھی جواب نہ ہو سکا۔ اس لیے یہ امر ضرور قابل تسلیم ہو گا کہ وہ خدا کی طرف سے تھا اور معجزہ تھا تمام عرب اس کے مقابلہ سے کیونکر عاجز آ سکتا تھا۔

معادو کیفیات معاد۔ یعنی قیامت میں تمام انسانوں کا انہی اجسام سابقہ کے ساتھ محشور ہونا، اعمال کا ترازو میں تولا جانا پل صراط سے اترنا۔ جنت دوزخ میں جانا وغیرہ وغیرہ۔

ان سب باتوں کے ثبوت کا طریقہ یہ ہے کہ سب باتیں ممکنات سے ہیں اور چونکہ شارع علیہ السلام نے ان کا یقین دلایا ہے اس لیے وہ یقینی ہیں۔

اشعری علم کلام کا بڑا حصہ فلسفہ یونان کا رد ہے اس میں شبہ نہیں کہ فلسفہ کے جو مسائل اسلام کے خلاف ہیں ان کا رد کرنا علم کلام کی جان ہے۔ لیکن متکلمین کو اس میں نہایت سخت غلطیاں پیش آئیں جن مسائل کو وہ فلسفہ یونان کے مسائل سمجھے وہ در حقیقت ان کے مسائل ہی نہ تھے اور جو مسائل در حقیقت ان کے تھے وہ بلحاظ اغلب اسلام کے مخالف نہ تھے۔

ماتریدیہ

یہ عجیب بات ہے کہ اگرچہ فرقہ حنفیہ جو تمام فرقہ ہائے اسلامیہ سے تعداد میں زائد ہے اعتقادات کے لحاظ سے ماتریدیہ ہے تاہم علم کلام میں اشعریہ کے مقابلہ میں ماتریدیہ کی شہرت نہایت کم ہے اس عدم شہرت کا یہاں تک اثر ہوا کہ آج اکثر علماء حنفیہ اشاعرہ ہی کے ہم عقیدہ ہیں حالانکہ قدیم زمانہ میں کسی حنفی کا اشعری ہونا نہایت تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ علامہ ابن الاثیر تاریخ کامل واقعات 466ھ میں لکھتے ہیں وھذامما یستطرف ان یکون حنفی اشعریا یعنی یہ نہایت عجیب بات ہے کہ کوئی شخص حنفی ہو کر اشعری ہو۔

ماتریدیہ کی گمنامی کی وجہ یہ ہوئی کہ علمائے حنفیہ نے علم کلام میں بہت کم تصنیفات کیں اس فن میں جس قدر مشہور اور معرکہ آرا کتابیں ہیں وہ شافعیہ کی تصنیفات میں جو عموماً اشعریہ تھے۔

علم کلام کی یہ شاخ ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے جن کا پورا نام محمد بن محمد بن محمود ہے وہ ماترید ایک قصبہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کی مضافات میں ہے انہوں نے امام ابونصر عیاضی ابوبکر احمد بن اسحاق بن صالح جوزجانی نصیر بن یحییٰ بلخی۔ اور محمد بن مقاتل رازی سے تعلیم حاصل کی تھی اور دو واسطہ سے قاضی

ابو یوسف اور امام محمد کے شاگرد تھے 333ھ میں وفات پائی [9]۔
ان کی تصنیفات حسب ذیل ہیں۔
کتاب التوحید۔ کتاب المقالات۔ رد اوئل الادلتہ للکعبی۔ بیان وہم المعتزلہ۔ تاویلات القرآن - تاویلات القرآن کا نا تمام نسخہ ہماری نظر سے گزرا ہے۔

امام ماتریدی نے اشعری کے ان تمام اصول سے جن کو ہم نے مختصات اشاعرہ میں گنا ہے اختلاف کیا اور یہی وجہ ہے کہ ان کا علم الکلام اشعری کے علم کلام سے جداگانہ خیال کیا جاتا ہے علما نے ان دونوں بزرگوں کے مختلف فیہ مسائل کا شمار کیا ہے۔ بعضوں نے 3 بعضوں نے 13' اور بعضوں نے 40 کی تعداد بیان کی ہے لیکن علامہ ابن البیاضی نے زیادہ استقصاء کیا تو 50 مسئلے مختلف فیہ نکلے [10]۔ چنانچہ مہتم بالشان مسائل ذیل میں درج ہیں۔

1۔ الجام العوام صفحہ 39
2۔ تفسیر آیت الذین یذکرون اللہ قیاما وقعودا"
3۔ تفسیر کبیر سورہ رعد آیت لہ معقبات من بین یدیہ۔
4۔ تفسیر کبیر سورہ ابراہیم آیت قالت لھم وسلھم ان نحن الا بشر مثلکم
5۔ یہ تفسیر آج کل مصر میں چھپ رہی ہے اور ایک جلد چھپ کر آگئی ہے جو ہماری پیش نظر ہے۔
6۔ علامہ آمدی کے مفصل حالات ابن خلکان۔ طبقات الاطباء اور طبقات الشافعیہ میں مذکور ہیں۔
7۔ جلد دوم صفحہ 358
8۔ شرح مواقف باب النبوات۔
9۔ یہ تمام حالات شرح احیاء العلوم جلد 2 صفحہ 5 سے ماخوذ ہیں۔
10۔ شرح احیا جلد 4 صفحہ 12

امام ماتریدی کے وہ مسائل جن میں وہ امام اشعری کے مخالف ہیں

1- اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔
2- خدا کسی کو تکلیف مالایطاق نہیں دیتا۔
3- خدا ظلم نہیں کرتا۔ اور اس کا ظالم ہونا عقلاً" محال ہے۔
4- خدا کے تمام افعال مصالح پر مبنی ہیں۔
5- آدمی کو اپنے افعال پر قدرت اور اختیار حاصل ہے اور یہ قدرت ان افعال کے وجود میں اثر رکھتی ہے۔
6- ایمان کم اور زیادہ نہیں ہوتا۔
7- زندگی سے ناامیدی کی حالت میں بھی توبہ مقبول ہے۔
8- حواس خمسہ سے کسی چیز کو محسوس کرنا۔ علم نہیں ہے۔ بلکہ ذریعہ علم ہے۔
9- اغراض کا اعادہ نہیں ہو سکتا۔

اشاعرہ ان تمام عقائد کے مخالف ہیں۔

دور سیوم

ابن رشد

متاخرین نے اگرچہ علم کلام کو وہمیات اور احتمالات کا مجموعہ بنا دیا تھا۔ لیکن ان کے اس احسان کا انکار نہیں ہو سکتا کہ منطق و فلسفہ کو انہی کی بدولت قبولیت کی سند ملی، اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ مذہبی گروہ جو اب تک علوم عقلیہ سے بالکل پرہیز کرتا تھا۔ ان علوم سے آشنا ہوتا چلا گیا۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ اشعری عقائد گو تمام دنیا پر چھا گئے تھے۔ لیکن کہیں کہیں ان کی عالمگیر حکومت سے بغاوت کی صدا بھی اٹھتی

تھی۔ اسپین (اندلس) میں جب ملثمین کی سلطنت امام غزالی کے اشارہ اور ہدایت سے ان کے شاگرد مہدی نے برباد کی اور اس کی جگہ عبدالمومن کو تخت و تاج ملا' تو سلطنت کا مذہب' اشعری قرار دیا گیا[1]۔ اس تعلق سے منطق و فلسفہ کو بھی رواج ہوا اور آدھی صدی بھی نہیں گزرنے پائی تھی کہ بڑے بڑے حکما اور فلاسفہ پیدا ہو گئے جن میں سے ابن ماجہ۔ ابن طفیل۔ ابن رشد اس درجہ کے لوگ تھے کہ ممالک مشرقی میں فارابی کے سوا' اور کوئی شخص ان کا ہمسر نہیں گزرا' بوعلی سینا نے فلسفہ یونان کی تشریح میں جو غلطیاں کی تھیں' اور جن کی بنا پر سینکڑوں غلط مسائل قائم ہو گئے تھے' ان ہی لوگوں نے ان غلطیوں کا اظہار کیا اور اصل حقیقت کی تشریح کی۔ ان میں سے ابن رشد نے علم کلام پر بھی توجہ کی' اور اس بنا پر ہم اس کا حال کسی قدر تفصیل سے لکھتے ہیں۔

ابن رشد کا پورا نام۔ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد ہے۔ قرطبہ میں 1120ء/514ھ میں پیدا ہوا اس کا خاندان ایک علمی خاندان تھا' اس کا دادا جس نے 520ھ میں وفات پائی اندلس کا قاضی القضاۃ تھا۔ ابن رشد نے قرطبہ میں تعلیم پائی پہلے فقہ' ادب اور طب کی تعلیم حاصل کی۔ پھر فلسفہ کا شوق ہوا اور ابن ماجہ کی خدمت میں رہ کر اس فن میں کمال حاصل کیا۔ عبدالمومن جو اس وقت اندلس میں فرمانروا تھا علم و فضل کا بڑا قدر دان تھا۔ ابن رشد کو اس نے اپنے دربار میں بلایا اور قضا کی خدمت دی۔ خدمت قضا کے علاوہ اپنا خاص ندیم اور مشیر مقرر کیا۔ روز بروز اس کی وقعت بڑھتی گئی۔ یہاں تک کہ قاضی القضاۃ کا منصب ملا حالانکہ اس وقت اس کی عمر 27 برس سے زیادہ نہ تھی۔ عبدالمومن کے بعد اس کا بیٹا یوسف تخت نشین ہوا۔ اس نے بھی ابن رشد کی نہایت قدر دانی کی' یوسف کو فلسفہ یونان کی طرف نہایت میلان تھا اور چونکہ فلسفہ یونانی کی جس قدر کتابیں' عربی زبان میں ترجمہ ہوئی تھیں وہ مغلق' ناتمام اور کثیر الغلط تھیں۔ یوسف نے ابن رشد کو حکم دیا کہ ابن طفیل کے مشورہ اور شرکت سے تصانیف ارسطو کی مفصل شرح لکھے' چنانچہ ابن رشد نے نہایت محنت اور اہتمام سے اس کام کو شروع کیا۔

665ھ میں یوسف نے اس کا اشبیلیہ کے قضا کی خدمت دی' دو برس تک وہ

اس منصب پر رہا۔ اس اثناء میں مشاغل قضا کے ساتھ وہ تصنیف و تالیف میں بھی مشغول رہتا تھا۔ چنانچہ ارسطو کی کتاب الحیوان کی شرح اسی زمانہ پر لکھی۔ قضا کے تعلق سے اس کو مختلف صوبوں میں دورہ کرنا پڑتا تھا۔ قرطبہ۔ مراکش۔ اشبیلیہ میں وہ دورہ کرتا رہتا تھا۔ 575ھ میں جب ابن طفیل نے وفات پائی تو یوسف نے اس کے بجائے ابن رشد کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا۔ یوسف نے 580ء میں وفات پائی اور اس کا بیٹا منصور تخت نشین ہوا۔ منصور بھی ابن رشد کی نہایت تعظیم و تکریم کرتا تھا ابن رشد اب ضعیف ہو چلا تھا۔ اس لیے اس نے نوکری سے استعفیٰ دے کر قرطبہ میں قیام کیا اور ہمہ تن تصنیف و تالیف میں مشغول ہوا۔

ابن رشد نے بخلاف اور اپنے ہم عصروں کے مذہبی خیالات میں زیادہ آزادی سے کام لیا امام غزالی نے فلسفہ کے رو میں جو کتاب لکھی تھی اس کا رد لکھا۔ اشاعرہ پر نہایت سختی سے اپنی تصنیفات میں حملے کئے ان باتوں کا یہ اثر ہوا کہ فقہا اس کے دشمن ہو گئے اور بھی چند اس قسم کے اسباب پیدا ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ منصور نے اس کو جلا وطن کر دیا۔

فلسفہ کی ترویج سے فقہا اس قدر برہم ہو گئے تھے کہ ملک کے امن و امان میں خلل پیدا ہونے کا اندیشہ ہوا، مجبوراً منصور نے حکم دیا کہ فلسفہ کی کتابیں جلا دی جائیں چنانچہ سینکڑوں کتابیں جلا دی گئیں۔ ابن رشد گھر بار سے الگ جزیرہ لوسینا میں نظر بند رکھا گیا۔ اس کے ساتھ اور حکماء بھی یعنی ابو جعفر ذہبی۔ ابو عبداللہ محمد بن ابراہیم۔ ابوالربیع کفیف۔ ابو العباس کو بھی سزا ملی۔ چونکہ منصور دراصل ابن رشد سے ناراض نہ تھا۔ اس لیے ظاہر میں اس سے توبہ کرا کے اس کا قصور معاف کیا، اور پھر دربار میں جگہ دی، ابن رشد نے 595ھ میں وفات پائی [2]۔

ابن رشد نے فلسفہ یونان کی توضیح اور تشریح کے متعلق جو کام کیے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ یوروپ میں ایک مدت تک یہ فقرہ ضرب المثل رہا کہ "انسان، اصول فطرت کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتا جب تک ارسطو کی تصانیف کو نہ سمجھے اور ارسطو کی تصانیف اس وقت تک نہیں سمجھ سکتا جب تک ابن رشد کی تصانیف کو نہ سمجھے۔"

فرانس کے مشہور فاضل پروفیسر رینان نے ایک خاص کتاب ابن رشد کے حالات اور اس کی تصانیف اور فلسفہ پر چار پانسو صفحوں میں لکھی ہے' اس کتاب میں اس نے تفصیل سے بتایا ہے کہ جرمن فرانس وغیرہ کے فلاسفہ کتنی مدت تک ابن رشد کی پیروی کرتے اور اپنے آپ کو ابن رشد کی طرف منسوب کرتے رہے۔

چونکہ ہم اس کتاب میں ابن رشد کے فلسفہ سے بحث نہیں کر سکتے۔ اس لیے علم کلام کے متعلق اس نے جو اصلاح اور ایجاد کی صرف اس کے لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

ابن رشد کو اگرچہ قدرت نے در حقیقت اس لیے پیدا کیا تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کو جس کو خود یونانیوں نے اچھی طرح سمجھا تھا اور جس کو بو علی سینا کی غلط تعبیری نے بالکل بدل دیا تھا' صحیح اور اصلی صورت میں دکھائے لیکن متعدد خارجی اسباب ایسے جمع ہو گئے تھے کہ اس کو علم کلام کی طرف متوجہ ہونا پڑا۔ اس زمانہ میں فلسفہ اس قدر اشاعت پا چکا تھا کہ بہت سے لوگ مذہبی اعتقادات کی طرف سے بیدل ہو گئے تھے' چنانچہ اس بنا پر فقہاء محدثین نے سرے سے منطق و فلسفہ کا پڑھنا ہی حرام قرار دے دیا تھا۔

ابن رشد خود بھی اگرچہ فلسفہ کا دلدادہ تھا۔ لیکن اس کا یہ بھی خیال تھا کہ فلسفہ اور شریعت ایک ہی عمارت کے دو ستون ہیں اس لیے نہ وہ مذہبی ضعف گوارا کر سکتا تھا نہ فلسفہ اور منطق کو حرام سمجھ سکتا تھا۔ اس ضرورت سے اس کو معقول و منقول کی تطبیق دینے کی ضرورت پیش آئی۔

اس خیال کی تحریک اس وجہ سے بھی ہوئی کہ وہ بیک واسطہ امام غزالی کا شاگرد تھا اور اس موضوع پر امام غزالی کی تصنیفات اس کے پیش نظر رہتی تھیں۔ علم کلام میں اس نے دو مختصر کتابیں لکھیں' فصل المقال و تقریر مابین الشریعۃ و الحکمۃ من الاتصال۔ الکشف عن مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ۔ یہ دونوں کتابیں یورپ میں مدت ہوئی چھپی تھیں۔ اور اب مصر والوں نے انہی کی نقل چھاپ دی ہے۔

پہلے کتاب میں اس سوال کو زیر بحث قرار دے کر کہ فلسفہ اور منطق کا سیکھنا

جائز ہے یا نہیں؟ یہ جواب دیا ہے کہ "واجب اور کم از کم مستحب ہے" کیونکہ قرآن مجید میں خدا نے جا بجا عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے اور اس طرز استدلال کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ اس قسم کی آیتوں سے فقہاء نے استنباط کیا ہے کہ استنباط مسائل میں قیاس سے کام لینا ضرور ہے' جب ان آیتوں سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ قیاس برہانی کیوں جائز نہ ہو۔ اس کے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ نصوص قرآنی میں تاویل کرنی جائز ہے یا نہیں' تاویل کے متعلق مسلمانوں میں دو فریق تھے۔ ایک تاویل کو محض ناجائز بتاتا تھا۔ دوسرا جواز نصوص کے لحاظ سے تھا' اشخاص اور مخاطب کو اس میں کچھ دخل نہ تھا۔ ابن رشد نے ایک تیسرا پہلو اختیار کیا۔ وہ یہ کہ تاویل جن نصوص میں جائز بھی ہے' وہ بھی صرف ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے جو صاحب نظر اور ماہر فن ہیں' عام لوگوں کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہیے اور اگر ان کو شک و شبہ ہو تو ان کو سمجھا دینا چاہیے کہ یہ نصوص' متشابہات میں داخل ہیں جن پر اجمالی ایمان لانا کافی ہے' ابن رشد نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ حقیقی اور اصلی معنی عوام کے خیال میں آ ہی نہیں سکتے' اس لیے ان کو اصلی معنی کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار کرانا ہے۔ مثلاً "اگر عوام سے کہا جائے کہ خدا ہے' لیکن نہ اس کا کوئی مقام ہے۔ نہ جگہ ہے' نہ جہت ہے' تو اس قسم کا وجود ان کے خیال میں نہیں آ سکتا۔ اس لیے یہ کہنا گویا یہ کہنا کہ خدا سرے سے ہے ہی نہیں۔ جو نصوص محتاج تاویل ہیں۔ ان میں غور فکر کی اجازت بھی صرف انہی لوگوں کو ہے جو مجتہد الفن ہیں۔ اس رتبہ کے لوگ اگر تاویل میں غلطی بھی کریں گے تو کچھ مواخذہ نہیں لیکن جو شخص' اجتہاد کا درجہ نہیں رکھتا اس کی غلطی قابل معافی نہیں' اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی حکیم حاذق معالجہ میں غلطی کر جائے تو قابل مواخذہ نہ ہو گا۔ لیکن اگر ایک نیم حکیم غلطی کر جائے تو اس کو غلطی کی سزا دی جائے گی۔

اس کتاب میں علامہ موصوف نے اشاعرہ کے علم کلام پر نہایت سختی سے گرفت کی اور ثابت کیا ہے کہ ان کا طریقہ نہ عقلی ہے نہ نقلی۔ اس لیے نہیں کہ وہ نصوص میں تاویل کرتے ہیں اور محدثین کی طرح الفاظ کے ظاہری معنی نہیں لیتے'

عقلی اس لیے نہیں کہ جس قدر عقلی دلائل ان کی کتابوں میں مذکور ہیں منطق و فلسفہ کے معیار پر ٹھیک نہیں اترتے۔

یہ رسالہ اگرچہ مبسوط نہیں لیکن ایک خاص امر میں' تمام قدیم تصنیفات و تالیفات پر اس کو امتیاز حاصل ہے اور اس کی بنا پر علامہ موصوف کو ایک خاص طریقہ کلام کا موجد کہا جا سکتا ہے۔

علم کلام میں عام طریقہ یہ تھا کہ مسائل عقائد پر جو اصلی استدلال پیش کرتے تھے وہ اپنی ایجاد ہوتے تھے' بخلاف اس کے علامہ موصوف نے مسائل مذکورہ بالا پر جو دلیلیں قائم کیں۔ سب قرآن مجید سے اخذ کیں' علامہ موصوف کا دعوی ہے اور اس کو اس نے بخوبی ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید کے دلائل جس طرح خطابی اور اقناعی ہیں یعنی عام آدمی کو ان سے تسلی ہو جاتی ہے' اسی طرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہیں ۔ یعنی منطق کے اصول اور معیار پر پورے اتر سکتے ہیں۔ ان دلائل کو ہم اس کتاب کے دوسرے حصہ میں ذکر کریں گے۔

ابن رشد نے جن مسائل میں جمہور اشاعرہ سے مخالفت کی' ان میں سے ایک معجزہ کا دلیل نبوت ہونا تھا۔ تمام اشاعرہ تسلیم کرتے تھے کہ نبوت کی صحت کی دلیل معجزہ ہے۔ ابن رشد کو اصل معجزہ سے انکار نہیں۔ لیکن وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ اس سے نبوت پر استدلال ہو سکتا ہے' وہ کہتا ہے کہ یہ استدلال دو مقدمہ سے مرکب ہے۔

صغری یہ کہ فلاں شخص سے معجزہ صادر ہوا۔

کبری یہ کہ جس شخص سے معجزہ صادر ہو وہ نبی ہے۔

یہ دونوں مقدمے بحث طلب ہیں۔ پہلا اس لیے کہ یہ کیوں کر ثابت ہو کہ جو امر خارق عادت وجود میں آیا ہے' وہ کسی صنعت' اور کسی خاصہ طبعی کا نتیجہ نہیں ہے دوسرے مقدمہ کا ثابت ہونا اول اس بات پر موقوف ہے کہ نبوت اور رسالت کا وجود ثابت کیا جائے۔ کیونکہ جو شخص سرے سے نبوت ہی کا قائل نہ ہو' وہ اس مقدمہ کو کیونکر تسلیم کرے گا۔ نبوت کا وجود بھی تسلیم کیا جائے تو یہ کلیہ کیونکر ثابت ہو کہ معجزہ نبی ہی سے صادر ہوتا ہے' شاید یہ کہا جائے کہ تجربہ اور عادت اس پر

شاہد ہے۔ یعنی ابتدا سے آج تک معجزہ جب صادر ہوا ہے تو انبیاء ہی سے صادر ہوا ہے، لیکن اس صورت میں یہ دلیل صرف پچھلے انبیاء کے لیے مفید ہو گی، کیونکہ اس سے پہلے کوئی نبی ہی نہیں آیا نہ کوئی معجزہ صادر ہوا تو لوگوں کو یہ کیونکر معلوم ہو کر کہ انبیاء وہ ہیں جن سے معجزات صادر ہوا کرتے ہیں، اس سے بڑھ کر کہ یہ کہ اشاعرہ تسلیم کرتے ہیں کہ انبیاء کے سوا اوروں سے ہر قسم کی خرق عادت، صادر ہو سکتی ہے، اگر یہ مان لیا جائے تو پھر نبوت کی کیا تخصیص رہتی ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ معجزہ میں اور دیگر خرق عادات میں یہ فرق ہے کہ معجزہ صرف اس شخص سے صادر ہوتا ہے جو نبوت کا مدعی ہوتا ہے اور واقعی نبی ہوتا ہے، اگر اور کوئی شخص جو در حقیقت نبی نہیں ہے۔ نبوت کا مدعی ہو تو معجزہ اس سے سرزد نہ ہو گا لیکن یہ عجیب تفریق ہے، جب یہ تسلیم کر لیا گیا کہ ہر قسم کے خرق عادات، انبیاء کے سوا، اوروں سے بھی سرزد ہو سکتی ہیں تو یہ تفریق کون تسلیم کرے گا کہ خرق عادت ہر شخص سے سرزد ہو سکتی ہے۔ صرف اس شخص سے نہ ہو گی جو نبوت کا غلط دعویٰ کرتا ہو۔"

یہ ابن رشد کی تقریر کا ماحصل ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک ابن رشد کا یہ اعتراض صحیح نہیں، اشاعرہ نے صاف تصریح کی ہے کہ معجزے کی دلالت عقلی نہیں بلکہ عادی ہے۔ چنانچہ شرح مواقف وغیرہ میں اس کا ایک خاص عنوان قائم کیا ہے۔ اس صورت میں ابن رشد نے اگر لزوم عقلی پر اعتراض کیا تو اشاعرہ پر کوئی اعتراض نہیں وارد ہوتا اشاعرہ صرف یہ کہتے ہیں کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو اکثر لوگوں کو نبوت کا یقین ہو جاتا ہے، اور اس سے کون انکار کر سکتا ہے۔

اشاعرہ کی مذہبی حکومت اگرچہ تمام دنیا پر چھا گئی تھی۔ لیکن حنابلہ [3] ہمیشہ ان کے مخالف رہے حنابلہ نہایت ظاہر پرست تھے۔ یہاں تک کہ مجسمہ اور ان میں برائے نام فرق رہ گیا تھا، اشاعرہ ان نصوص قرآنی کی جس سے بظاہر خدا کا ذوجہتہ اور جسمانی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ تاویل کرتے تھے۔ حنابلہ کو یہ ناگوار تھا اور یہ ناگواری اس حد تک پہنچی تھی کہ دونوں فرقوں میں اکثر کشت وخون کی نوبت پہنچ جاتی تھی۔ چنانچہ ابن اثیر نے اس قسم کے بہت سے واقعات اپنی تاریخ میں لکھے

ہیں۔

ابن تیمیہ

اس خاص مسئلہ میں اگرچہ اشاعرہ حق پر تھے۔ لیکن مخالفت نے ایک عمدہ نتیجہ کی بنیاد ڈالی اشاعرہ کا زور اس قدر بڑھ گیا تھا کہ تمام دنیا میں کسی کو ان کی مخالفت کی جرات باقی نہیں رہی تھی۔ معتزلہ بالکل دب گئے تھے' محدثین اگرچہ ایک مدت تک اشاعرہ سے بالکل الگ رہے۔ لیکن آخر رفتہ رفتہ وہ بھی ہم زبان ہوتے گئے اور کم سے کم یہ کہ علانیہ ان کی مخالفت نہیں کرتے تھے۔ صرف حنابلہ اپنی ضد پر قائم رہے' البتہ یہ کمی تھی کہ حنابلہ نے ابھی تک اشاعرہ کے ان عقائد کو ہاتھ نہیں لگایا تھا جو واقع میں اعتراض کے قابل تھے'اب اس کا بھی موقع آگیا۔ امام غزالی کی بدولت فلسفہ و منطق نے محدثین و فقہا کی بزم میں بار پایا تھا' اور اس مقدس گروہ میں بھی' بڑے بڑے اہل نظر اور حکیم پیدا ہونے لگے تھے' یہاں تک کہ ساتویں صدی میں علامہ ابن تیمیہ پیدا ہوئے جو بہت بڑے محدث' اور اس کے ساتھ بہت بڑے منطقی تھے' انہوں نے علم کلام میں کمال حاصل کیا اور علم کلام کے جتنے طریقے مروج تھے سب پر محققانہ نظر ڈالی' اشاعرہ کے علم کلام کو دیکھا تو ان مسائل پر بھی نظر پڑی جن پر اب تک کسی نے نکتہ چینی نہیں کی تھی۔ حالانکہ دراصل نکتہ چینی کے قابل وہی مسائل تھے۔ چنانچہ علامہ موصوف نے نہایت آزادی اور بے باکی سے ان تمام مسائل کا ابطال کیا۔

علامہ موصوف کا نام احمد بن عبدالحلیم بن تیمیہ الحرانی' حران میں جو شام کا ایک شہر ہے۔ 10 ربیع الاول 661ھ میں پیدا ہوئے۔ دس گیارہ برس کی عمر میں' علوم ضروریہ سے فراغت حاصل کی' 17 برس کی عمر میں یہ لیاقت حاصل کی کہ لوگ ان سے فتوی لینے لگے' اسی زمانے میں تصنیف و تالیف شروع کی' اور اس رتبہ کی کتابیں لکھیں کہ ان کے تمام ہم عصر علماء حیرت میں رہ گئے۔اکیس برس کی عمر میں تدریس کی خدمت سپرد کی گئی۔

ان کے فضل و کمال سے اگرچہ کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا تھا۔ لیکن چونکہ طبیعت میں آزادی اور اعتدال سے زیادہ سختی تھی۔ اس لیے علماء کا ایک گروہ کثیر

ان کا مخالف ہو گیا' یہاں تک کہ دربار شاہی میں شکایتیں پیش ہوئیں اور ان کے قتل کے فتوے لکھے گئے۔ اس بناء پر ان کو دربار میں بلایا گیا۔ لیکن چونکہ وہ شاہی جاہ و حشم کی مطلق پروا نہیں کرتے تھے۔ نہایت آزادی اور دلیری سے سوال و جواب کیے اور اپنی بات پر قائم رہے۔ آخر شام سے جلا وطن کر کے مصر میں بھیجے گئے اور قید خانے میں رکھے گئے۔ چند روز کے بعد رہائی ملی' 699ھ میں تاتاریوں نے جب بلاد شام کا رخ کیا تو علامہ موصوف نے واعظ اور مجاہد کی حیثیت سے آمادگی ظاہر کی اور صرف ان کی تحریص اور دلیری اور پامردی کی وجہ سے سلاطین اور امرائے اسلام میں یہ ہمت پیدا ہوئی کہ وہ تاتاریوں کے سینہ پر سپر ہو سکے۔ اسی مہم کے لیے علامہ موصوف نے مصر کا سفر کیا اور کئی برس تک مستقل اس کوشش میں سرگرم رہے۔ یہاں تک کہ خود معرکہ جنگ میں شریک ہوئے 704ھ میں کسروانین سے جہاد کیا اور فتح حاصل کی۔

اگرچہ ان کی اسلامی ہمدردی اور استقامت کا سکہ دلوں پر جمتا جاتا تھا۔ لیکن چونکہ بعض مسائل میں رائے عام کی مخالفت کی تھی۔ علماء زیادہ برہم ہوئے اور دربار شاہی میں استغاثہ کیا۔ چنانچہ فیصلہ کے لیے بہت بڑی مجلس مناظرہ منعقد ہوئی جس میں خود نائب السلطنت شریک تھا۔ مناظرہ میں اگرچہ ان کو فتح ہوئی لیکن عام برہمی اس قدر پھیل گئی تھی کہ ان کو آزادی رائے سے روکا گیا اور چونکہ یہ باز نہ آتے تھے قید کیے گئے۔ قید سے اگرچہ بار بار رہا بھی ہوئے۔ لیکن آخر دفعہ جب قید ہوئے تو مر کر چھوٹے۔ قید خانے میں بھی تصنیف کا سلسلہ جاری رہا۔ آخر قلم دوات وغیرہ تمام چیزوں کی بندی کر دی گئی' مجبور ہو کر شب و روز عبادت کرنا شروع کی' یہاں تک کہ بیمار ہوئے اور بیس دن بیمار رہ کر ذی قعد 728ھ میں وفات پائی۔

وفات کی خبر سننے کے ساتھ ہر طرف سے بے شمار خلقت ٹوٹ پڑی قلعہ جس میں وہ قید تھے وہاں اس قدر کثرت ہوئی کہ تل دھرنے کو جگہ نہ تھی۔ جنازہ نکلا تو اس شان سے نکلا کہ کم و بیش دو لاکھ آدمی ساتھ تھے۔ شہر کی تمام دوکانیں بند ہو گئیں اور لوگوں کے جوش و اعتقاد کا یہ حال تھا کہ لوگ رومال اور چادریں دور

سے پھینکتے تھے کہ ان کی لاش سے چھو کر متبرک ہو جائیں۔

ان کی زندگی کے حالات نہایت دلچسپ ہیں اور اس قسم کی حیرت انگیز آزادی۔ دلیری، حق گوئی اور اخلاص سے معمور ہیں جس کی مثالیں، دنیا میں بہت کم مل سکتی ہیں۔ لیکن ان کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ابن رجب نے ان کی مفصل سوانح عمری دو جلدوں میں لکھی ہے۔ طبقات الحفاظ۔ اور ذیل بن خلکان وغیرہ میں بھی ان کے حالات کسی قدر تفصیل کے ساتھ ملتے ہیں۔ ناظرین ان کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ یہاں ہم کو صرف ان کے علمی کارناموں کا تذکرہ کرنا مقصود ہے۔

علامہ موصوف کی ذہانت۔ قوت حافظہ۔ تبحر علمی اور وسعت نظر حقیقت میں فوق الفطرت تھی تصنیف کا روزانہ اوسط تیس چالیس صفحے سے کم نہ تھا۔ جو تصنیف ہوتی تھی وہ بالکل مجتہدانہ مذاق پر ہوتی تھی۔ تصنیفات کی تعداد کم و بیش پانچ سو ہے۔ جن میں اکثر ضخیم اور کئی کئی جلدوں میں ہیں علامہ ذہبی نے جو بہت بڑے محدث گزرے ہیں اور علامہ موصوف کے ہم عصر تھے۔ اپنی تصنیفات میں ان کا جہاں تذکرہ کیا ہے۔ اس طریقہ سے کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ محدث مذکور پر ان کے کمالات علمی کے اثر سے حیرت سی چھا گئی۔

ابن تیمیہ کی تصنیفات

علامہ موصوف نے علم کلام میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں۔ ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں۔ ناموں سے ان کتابوں کے مضامین کا بھی پتہ چلتا ہے۔الاعتراضات المصریتہ۔ 4 جلدوں میں۔ الردعلی تاسیس التقدیس للرازی شرح محصل شرح اربعین امام رازی در تعارض العقل 2 جلدوں میں۔ ردنصاری 4 جلدوں میں۔ ردفلسفہ 4 جلدوں میں۔ اثبات المعاد۔ ثبوت النبوات و المعجزات والکرامات عقلا" و نقلا" الردعلی المنطق۔

ہم نے صرف چند کتابوں کے نام لکھے ہیں۔ فوات الوفیات میں ان کے کتب کلامیہ کی پوری فہرست درج ہے، ان کتابوں میں سے الرد علی المنطق۔ جس میں ارسطو کی منطق پر اعتراضات کیے ہیں، اور ردفلسفہ بڑے معرکہ کی کتابیں ہیں۔ الرد

علی المنطق میرے پاس موجود ہے اور میں کسی موقع پر اس کی تحقیقات سے کام لوں گا۔

علم کلام کے غلط مسائل کا اظہار

علم کلام جو ایک مدت سے ایک حالت پر چلا آتا تھا اور جس کے بیسوں غلط مسائل 'اصول موضوعہ کے طور پر اس قدر مسلم ہو گئے تھے کہ کسی کو ان پر چوں و چرا کی جرات نہیں ہو سکتی تھی 'علامہ موصوف نے نہایت دلیری اور آزادی سے علانیہ ان کی مخالفت کی اور ظاہر کیا کہ متکلمین جس چیز کو مذہب کی تائید سمجھتے ہیں وہ در حقیقت مذہب کو اور نقصان پہنچانے والی ہے۔ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں۔

وامکان رویتہ تعلم بالد لائل العقلیة القاطعته لکن لیس ھوالدلیل الذی سلکہ طائفتہ من اھل الکلام کابی الحسن و امثالہ حیث ادعوا ان کل موجود یمکن رویتہ بل قالو اویمکن ان یتعلق بہ الحواس الخمس فان ھذا مما یعلم فسادہ بالضرورة وھذا من اغالیط بعض المتکلمین کغلطھم فی قولھم ان الاعراض یمتنع بقاء ھاوان الاجسام متماثلتہ و انھا مرکبتہ من الجواھر المفردة و کذلک غلط من غلط من لمتکلمین وادعی ان اللہ لم یخلق شیاء بسبب ولا حکمتہ ولا خص شیئا من الاجسام بقوی وطبائع و ادعی ان کل ما یحدث فان الفاعل المختار الذی یخص احد المتماثلین بلا تخصیص یحدثہ وانکر مافی المخلوقات اللہ و مافی شرعہ من الحکم التی خلق و امر لاجلھا فان غلط ھولاء مما سلط اولئک المتفلسفہ و ظنو ان مایقولہ ھوء لاء وامثالھم ھودین المسلمین و قول الرسول واصحابہ۔

(ترجمہ) خدا کا ممکن الرویتہ ہونا دلائل عقلیہ سے ثابت ہے لیکن وہ دلائل نہیں جو ابوالحسن (اشعری) وغیرہ نے قائم کی ہے۔ یعنی یہ کہ جو چیز موجود ہے ممکن الرویتہ بھی ہے' ابوالحسن اشعری وغیرہ اس سے بڑھ کر اس بات کے بھی مدعی ہیں کہ جو چیز موجود ہے وہ حواس خمسہ سے محسوس ہو سکتی ہے' حالانکہ یہ دعوی بداہتہً غلط ہے۔ اور یہ اس قسم کی غلطی ہے جس طرح متکلمین یہ غلط دعوی کرتے ہیں کہ

اعراض کی بقاء ممکن نہیں' اور یہ کہ تمام اجسام یکساں ہیں- اور یہ کہ تمام اجسام جواہر فرد سے مرکب ہیں- اور اسی طرح متکلمین کی یہ بھی غلطی ہے کہ وہ کہتے ہیں خدا نے کسی چیز کو کسی سبب اور کسی حکمت سے نہیں پیدا کیا اور یہ کہ اجسام میں خدا نے خاصیتیں اور خاص قوتیں نہیں رکھی ہیں اور یہ کہ جو چیز پیدا ہوتی ہے فاعل مختار' اس کو بلا کسی تخصیص کے خود پیدا کر دیتا ہے اور یہ کہ خدا کی مخلوقات میں اور شریعت میں خاص مصالح اور حکم ملحوظ نہیں ہیں جن کی وجہ سے وہ اشیاء پیدا کی گئیں' یا ان احکام کا حکم دیا گیا' متکلمین کی ان غلطیوں نے چیرہ کر دیا ہے اور وہ لوگ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ یہ متکلمین کہتے ہیں وہی مسلمانوں کا مذہب ہے اور رسول اللہ اور صحابہ کا قول ہے-

متکلمین اور فلاسفہ میں منصفانہ محاکمہ

علامہ موصوف اگرچہ نہایت متعصب متقشف اور فلسفہ کے سخت دشمن تھے تاہم چونکہ تقید کے پابند نہ تھے اور حق و باطل کی تمیز رکھتے تھے' اس لیے متکلمین اور حکماء کے مقابلہ میں ہر جگہ نہایت انصاف سے رائے دی' ایک جگہ لکھتے ہیں-

واما فیما یقولونہ فی العلوم الطبیعتہ والریاضیتہ فقد یکون جواب المتفلسفتہ اکثر من صواب من یزد علیھم من اھدالکلام فان اکثر کلام اھل الکلام فی ھذاالامور بلاعلم ولا عقل ولا شرع

باقی حکمائے یونان نے علوم طبعی و ریاضی کے متعلق جو کچھ کہا ہے تو ان علوم میں ان کے اقوال بہ نسبت متکلمین کے زیادہ صحیح ہوتے ہیں- کیونکہ ان علوم میں متکلمین کا اکثر کلام نہ علم پر مبنی ہے' نہ عقل پر' نہ شریعت پر-

اکابر سلف حسن و قبح عقلی کے قائل تھے

اکثر لوگوں کا خیال تھا اور اب بھی ہے کہ اشاعرہ کے عقائد گو دلائل عقلی کے لحاظ سے مضبوط نہ ہوں لیکن اکابر سلف کے یہی عقائد تھے- علامہ موصوف نے اس غلطی کا بھی اکثر جگہ اظہار کیا' مثلاً" عام خیال ہے کہ قرون اولیٰ میں لوگ حسن و قبح عقلی کے قائل نہ تھے اور اس بنا پر احکام شرعی کا مصالح عقلی پر مبنی ہونا ضروری

نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن علامہ موصوف لکھتے ہیں کہ تمام اکابر سلف حسن و قبح کے قائل تھے۔سب سے پہلے اس کا انکار امام ابوالحسن اشعری نے کیا اور وہی اس خیال کے موجود ہیں" چنانچہ اس پر مفصل بحث کے بعد لکھتے ہیں۔

بل ھولاء ذکروا ان نفی ذلک ھو من البدع التی حدثت فی الاسلام فی زمن ابی الحسن الاشعری لما ناظر المعزلة فی القدر۔

(ترجمہ) بلکہ لوگوں نے بیان کیا ہے کہ حسن و قبح عقلی کا انکار منجملہ ان بدعتوں کے ہے جو اسلام میں ابو الحسن اشعری کے زمانہ میں پیدا ہوئیں جب کہ انہوں نے معتزلہ سے مسئلہ نذر کے بارہ میں مناظرہ کیا تھا۔

حسن و قبح عقلی کا انکار امام اشعری کی ایجاد ہے

علامہ موصوف نے جیسا کہ مقریزی نے تاریخ مصر میں لکھا ہے 'عقائد اسلامی کو حشو اور زوائد سے پاک کر کے پورا پورا وہ نمونہ قائم کرنا چاہا تھا جو قرون اولی میں تھا۔ لیکن کچھ فقہاء کے رشک و حسد' اور کچھ خود علامہ موصوف کی درشتی تقریر کی وجہ سے تمام لوگوں میں اس قدر برہمی پیدا ہو گئی کہ علامہ موصوف کو مدت تک قید خانے میں زندگی بسر کرنی پڑی اور ان کا اثر دب کر رہ گیا تاہم ان کے تلامذہ ابن القیم وغیرنے' ان کی پیروی کی' اور گو علم کلام کے متعلق کوئی مفید خدمت انجام نہ دے سکے تاہم سینکڑوں بدعات کی بنیادیں جو مدت سے قائم ہو چکی تھیں' ان کے زور قلم کی وجہ سے متزلزل ہو گئیں۔

شاہ ولی اللہ

ابن تیمیہ اور ابن رشد کے بعد بلکہ خود انہیں کے زمانے میں مسلمانوں میں جو عقلی تنزل شروع ہوا اس کے لحاظ سے یہ امید نہیں رہی تھی کہ پھر کوئی صاحب دل و دماغ پیدا ہو گا۔ لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیوں کا تماشا دکھلانا تھا کہ اخیر زمانے میں جب کہ اسلام کا نفس باز پسیں تھا۔ شاہ ولی اللہ جیسا شخص پیدا ہوا جس کی نکتہ سنجیوں کے آگے غزالی۔ رازی ابن رشد کے کارنامے بھی ماند پڑ گئے۔

شاہ ولی اللہ صاحب روز چہار شنبہ 4 شوال 1114ھ بمقام دہلی پیدا ہوئے۔

تاریخی نام عظیم الدین ہے' پانچویں برس مکتب میں بیٹھے' ساتویں برس نماز شروع کی اور اسی سال سنت کی رسم عمل میں آئی اسی سال کے آخر میں قرآن مجید ختم کیا۔ اور فارسی زبان کی تحصیل شروع کی' دسویں برس شرح ملا تک تحصیل پہنچی' چودھویں برس شادی ہوئی' اگرچہ رسم کے موافق یہ سن شادی کا نہ تھا۔ لیکن شاہ صاحب کے والد کو بعض مصلحتوں سے رسم کے خلاف کرنا پڑا۔ پندرھویں برس اپنے والد کے ہاتھ پر سلسلہ نقشبندیہ میں بیعت کی' اسی سال کتب درسیہ سے فراغت ہوئی اور آپکے والد عبدالرحیم صاحب نے درس کی اجازت دی' اس تقریب میں بہت بڑی دعوت کی گئی اور نہایت کثرت سے ہر قسم کے کھانے مہیا کیے گئے۔

شاہ صاحب نے جو نصاب تعلیم حاصل کیا وہ یہ تھا۔

فقہ: شرح وقایہ و ہدایہ بتمامہا۔

اصول فقہ: حسامی۔ توضیح و تلویح۔

منطق: قطبی۔ شرح مطالع۔

کلام: شرح عقائد مع خیالی۔ شرح مواقف۔

تصوف: عوارف۔ رسائل نقشبندیہ۔ شرح رباعیات ملاجامی۔ لوائح۔ نقدالنصوص۔

طب: موجز۔

فلسفہ: میبذی وغیرہ۔

نحو: کافیہ۔ شرح جامی۔

معانی: مطول قریب کل۔ مختصر معانی۔

ہیئت و حساب: ابتدائی کتابیں۔

ختم تحصیل کے بعد بارہ برس تک درس و تدریس کا شغل قائم رہا۔ پھر حرمین تشریف لے گئے 1143ھ میں حج سے مشرف ہوئے' قریباً" دو برس تک حرمین قیام رہا۔ اور یہاں شیخ ابو طاہر اور دیگر محدثین سے حدیث کی تکمیل کی' علمائے حرمین سے اکثر افادہ و استفادہ رہا۔ رجب 1145ھ میں وطن واپس آئے[4]۔

1176ھ میں وفات پائی۔

شاہ صاحب نے علم کلام کے عنوان سے کوئی تصنیف نہیں کی اور اس بنا پر ان

کو متکلمین کے زمرہ میں شمار کرنا بظاہر موزوں نہیں لیکن ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ جس میں انہوں نے شریعت کے حقائق اور اسرار بیان کیے ہیں- در حقیقت علم کلام کی روح رواں ہے-

شاہ صاحب نے علم کلام میں کیا اضافہ کیا

علم کلام در حقیقت اس کا نام ہے کہ مذہب اسلام کی نسبت یہ ثابت کیا جائے کہ وہ منزل من اللہ ہے' مذہب دو چیزوں سے مرکب ہے' عقائد و احکام- شاہ صاحب کے زمانے تک جس قدر تصنیفات لکھی جا چکی تھیں صرف پہلے حصہ کے متعلق تھیں' دوسرے حصہ کو کسی نے مس نہیں کیا تھا' شاہ صاحب پہلے شخص ہیں جس نے اس موضوع پر کتاب لکھی' خود دیباچہ میں لکھتے ہیں- کہ جس طرح آنحضرتؐ کو قرآن کا معجزہ عطا ہوا تھا جس کا جواب عجم و عرب سے نہ ہو سکا' اسی طرح آپ کو جو شریعت عطا ہوئی تھی وہ بھی معجزہ تھی- کیونکہ ایسی شریعت کا وضع کرنا جو ہر طرح پر ہر لحاظ سے کامل ہو' طاقت انسانی سے باہر ہے' اس لیے جس طرح قرآن مجید کے معجزہ ہونے پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں- ضرور ہے کہ اس معجزہ کے متعلق بھی مستقل تصنیف لکھی جائے-

پھر لکھتے ہیں کہ اہل بدعت نے اکثر اسلامی مسائل کے متعلق یہ اعتراض کیا ہے- کہ وہ عقل کے خلاف ہیں- مثلاً وہ کہتے ہیں کہ عذاب قبر- حساب- پل صراط- میزان کو عقل سے کیا تعلق ہے- رمضان کے اخیر دن کا روزہ واجب ہو اور شوال کی پہلی تاریخ کا حرام' اس کے کیا معنی' ترغیبات و ترہیبات کے متعلق جو کچھ شریعت میں وارد ہے وہ ہنسنے کے قابل باتیں ہیں' غرض منکرین اس قسم کے بہت سے اعتراضات کرتے ہیں' ان کے جواب کے لیے ضروری ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ شریعت کی تمام باتیں عقل کے موافق ہیں-

شاہ صاحب نے یہ دو غرضیں جو بیان کیں علم کلام کے اہم المقاصد ہیں' اور اس لحاظ سے ہم ان کی کتاب کو در اصل علم کلام کی کتاب قرار دیتے ہیں-

شاہ صاحب نے جن مہتم بالشان مسائل پر اپنی کتاب (حجتہ اللہ البالغہ) میں بحث کی ہے وہ حسب ذیل ہے-

1- انسان مکلف کیوں پیدا کیا گیا ہے۔ یعنی اس کو اوامر و نواہی کی کیوں تکلیف۔ دی گئی ہے۔

2- خدا کی عادت یا فطرت میں تغیر و تبدیلی نہیں ہوتی۔

3- روح کی حقیقت۔

4- جزاو سزا کی حقیقت۔

5- واقعات قیامت۔

6- عالم مثال۔

7- نبوت کی حقیقت۔

8- تمام مذاہب کی اصل ایک ہے۔

9- اختلاف شرائع کے اسباب۔

10- ایک ایسے مذہب کی ضرورت جو تمام مذاہب قدیم کا ناسخ ہو۔

عالم مثال' شاہ صاحب کے فلسفہ کا یہ بڑا اہم مسئلہ ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے اسی سے ابتداء کی ہے۔ حجتہ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں۔ بہت سے حدیثیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ عالم موجودات میں ایک اور عالم ہے جو مادی اور عنصر نہیں ہے۔ جو اشیاء اس عالم محسوسات میں وجود میں آنے والی ہیں پہلے ان کا ظہور اس عالم مثال میں ہوتا ہے' اس عالم مثال میں باوجود اس کے کہ اشیاء جسمانی نہیں ہوتیں تاہم وہ چلتی' پھرتی اور چڑھتی اترتی ہیں' لیکن عام لوگ ان کو دیکھ نہیں سکتے۔

مثلاً" حدیث میں ہے کہ سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران قیامت میں بادل بن کر آئیں گی ایک حدیث میں ہے کہ قیامت کے دن اعمال حاضر ہوں گے' پہلے نماز آئے گی- پھر صدقہ پھر روزہ- ایک حدیث میں ہے کہ قیامت میں اور دن تو معمولی صورت میں آئیں گے- لیکن جمعہ کا دن چمکتا ہوا آئے گا۔

ایک حدیث میں ہے کہ قیامت میں دنیا ایک بد صورت بڑھیا کی صورت میں آئے گی۔

ایک حدیث میں ہے کہ فتنوں کو تمہارے گھروں کے گرد بادل کی طرح برستا دیکھ رہاہوں۔ معراج کی حدیث میں ہے کہ میں نے چار نہریں دیکھیں، دو ظاہر تھیں اور دو مخفی، جو ظاہر تھیں، وہ نیل اور فرات تھیں۔

اس قسم کی اور بہت سی حدیثیں نقل کی ہیں، اور ان سب کو عالم مثال میں محسوب کیا ہے۔ شاہ صاحب نے اس عالم کو بہت زیادہ وسعت دی ہے، حضرت مریم نے جو حضرت جبرئیل کو دیکھا تھااور حضرت جبریل جو رسول اللہ کے پاس آتے تھے، قبر میں جو فرشتے آتے ہیں۔ موت کے وقت جو ملا ئکہ آتے ہیں۔ قیامت میں خدا جو بندوں سے باتیں کرے گا، ان سب کو شاہ صاحب اسی عالم میں داخل کرتے ہیں۔ پھر لکھتے ہیں۔ کہ اس قسم کے جو واقعات احادیث میں منقول ہیں ان کے متعلق تین رائیں قرارپا سکتی ہیں۔ یا تو ان کو ظاہری معنوں میں محمول کیا جائے، اس صورت میں عالم مثال کا قائل ہونا پڑے گا۔ جیسا کہ ہم نے تسلیم کیا ہے۔ محدثین کا اصول بھی اسی کو مقتضی جیسا کہ سیوطی نے تصریح کی ہے، یا اگر عالم مثال نہ مانا جائے۔ تو یہ کہنا پڑے گا کہ یہ واقعات اس شخص کو اسی طرح معلوم ہوتے ہیں۔ گو وہ خارج نہیں ہوتے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر میں یوم تاتی السماء بدخان مبین۔ کہا ہے کہ ایک زمانہ میں قحط پڑا تھا، اور لوگوں کو آسمان دھویں کا سا نظر آتا تھا۔ حالانکہ آسمان در حقیقت دھواں نہ تھا، ابن الماجشون کا قول ہے کہ قیامت میں خدا کے آنے اور نازل ہونے کے متعلق جو حدیثیں ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ لوگ خدا کو اس طرح دیکھیں گے حالانکہ خدا نہ اترے گا نہ اس میں کسی قسم کا تغیر ہو گا تیسرا احتمال یہ ہے کہ ان احادیث اور واقعات کو تمثیل قرار دیا جائے۔

ان احتمالات کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ جو شخص محض تیسرے احتمال کو مانتا ہے میں اس کو اہل حق میں سے نہیں سمجھتا۔

تیسرے احتمال کو تو شاہ صاحب جائز نہیں رکھتے۔ لیکن دو پہلے احتمالوں کو جن میں سے ایک کو وہ اہل حدیث کے اصول کے موافق قرار دیتے ہیں، اگر اور مذہبی علماء بھی تسلیم کر لیں تو فلسفہ اور مذہب میں کسی قسم کی نزاع باقی نہیں رہتی فلسفہ

خود بڑھ کر کہے گا یا کہ نیست مرا باتو ماجرا حافظ۔

شاہ صاحب کے زمانہ میں علم کلام کا جو سرمایہ موجود تھا۔ وہ صرف متاخرین اشاعرہ کی تصنیفات تھیں، شاہ صاحب کی تربیت و تعلیم بھی اسی طریقہ کے موافق ہوئی تھی۔ لیکن ان کی ایجاد پسند طبیعت پر ان چیزوں کا کچھ اثر نہ ہوا اور انہوں نے علم کلام کے مسائل بالکل نئے اصول کے موافق ترتیب دیے۔ اشاعرہ کے جو ممیزات مسائل ہیں، شاہ صاحب ان کے عموماً" مخالف ہیں۔ علم کلام کے متعلق شاہ صاحب کے جو مہتم بالشان اجتہادات اور اولیات ہیں ان میں بعض کو ہم اس مقام پر درج کرتے ہیں۔

علم کلام کا بہت بڑا نقص یہ تھا کہ قرآن مجید کے متعلق جو مخالفوں کے شبہات تھے ان سے بہت کم تعرض کیا جاتا تھا۔ شرح مواقف وغیرہ میں صرف قرآن مجید کی بلاغت و فصاحت کے متعلق جو اعتراضات تھے ان سے تعرض کیا ہے، حالانکہ مخالفین کو الفاظ سے زیادہ مطالب کے متعلق جو اعتراضات تھے، ان میں بہت سے اعتراضات تفسیر کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ لیکن جوابات جو دیے ہیں وہ شافی نہیں۔ شاہ صاحب نے ان تمام اعتراضات کو نہایت خوبی سے رفع کیا، مثلاً" مخالفین کا ایک یہ اعتراض تھا کہ قرآن مجید میں ایک ہی بات کو دس دس بیس دفعہ بیان کیا ہے۔

قرآن مجید کے مکرر مضامین کی حقیقت

مفسرین اس کا یہ جواب دیتے تھے کہ اس سے قدرت کلام دکھانا مقصود ہے، کیونکہ ایک ہی مطلب کو مختلف عبارتوں اور مختلف پیرایوں میں ادا کرنا بہت بڑی انشاپردازی کا ثبوت ہے لیکن یہ جواب محض لغو ہے، ایک مضمون کو مختلف طریقوں میں ادا کرنا ابوالفضل و ظہوری کا مایہ ناز ہو سکتا ہے نہ خدائے ذوالجلال کا۔

شاہ صاحب اس تکرار کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں "اگر پرسند کہ مطلب فنون خمسہ راچرا در قرآن عظیم، مکرر گفتہ شد چرا بریک موضع اکتفا نرفت، گویم انچہ خواہم کہ سامع را افادہ نمایم، دو قسم می باشد یکے آنکہ مقصود آنجا مجرد تعلیم مالا یعلم بود وبس، مخاطب حکمی رانمی دانست و ذہن او ادراک آں نکروہ بود باستماع ایں

کلام آں مجهول معلوم شودو آں نادانستہ گرد- دیگر آں کہ مقصود- استحضار صورت آں علم در مدرک او باشد تا ازاں لذت فراواں گیرو قوائے قلبیہ و ادراکیہ در آں علم فانی شوند رنگ ایں علم برہمہ قوی غالب آید- چناں کہ معنی شعرے را کہ با آں را دانشتہ ایم مکرر می گویند و ہربار لذتے می یابیم و برائے ایں لذت تکرار آں دوست می داریم- قرآن عظیم بہ نسبت ہر یکے از مطالب فنون خمسہ ہر دو قسم را آفادہ جاہل و رنگین ساختن نفوس باں علوم بہ سبب تکرار بہ نسبت را دہ فرمودہ- تعلیم مالا -علم بہ نسبت عالم- الااکثر مباحث احکام کہ تکرار در آں حاصل شد و اگر افادہ دوم آنجا مطلوب نبود- ایں قدر فرق نہادہ اند کہ در اکثر احوال، تکرار آں مسائل .عبارت تازہ اسلوب جدید اختیار فرمودہ اند، تا اوقع باشد در نفوس والذ باشد در ازہان-"

قرآن مجید میں مضامین کے غیر مرتب ہونے کی وجہ

آج کل ایک بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ قرآن مجید میں کسی قسم کی ترتیب و نظام نہیں- ایک مضمون شروع ہوا ہے وہ ابھی ناتمام ہے کہ دوسرا شروع ہو گیا فرائض کے مسائل بیان کرتے کرتے بیچ میں نماز عصر کا ذکر آ جاتا ہے، ایک مضمون کے متعلق معلومات فراہم کرنے ہوں تو سینکڑوں مختلف مقامات کی ریزہ چینی کرنی پڑے گی-

قدماء میں سے کسی نے اس اعتراض کا جواب نہیں دیا بلکہ خود اعتراض سے تعرض نہیں کیا، حالانکہ آج کل یہ ایک مشکل اعتراض کیا جاتا ہے- کارلائل جو آنحضرت صلعم کی نسبت نہایت عمدہ خیالات رکھتا ہے اور جو اسلام کی تمام باتوں کو حسن ظن کی نگاہ سے دیکھتا ہے، قرآن مجید کے اس انتشار مضامین سے گھبرا گیا اور اس کی کوئی تاویل نہ کر سکا-

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس اعتراض سے تعرض کیا اور نہایت خوبی سے جواب دیا- وہ لکھتے ہیں-

"اگر چہ منند کہ در سورت ہائے قرآن ایں مطالب را چرا نشر فرمودند و رعایت ترتیب نکردند گوئیم اگرچہ قدرت شامل ہمہ ممکنات است اما حاکم دریں

ابواب حکمت است و حکمت موافقت مبعوث الیہم ست- درلسان و دراسلوب بیان-

وترتیبی کہ حالا مصنفین اختراع نمودہ اند' عرب آن رانمی دانستند' اگر این راباد رنمی کنی قصائد شعرائے محضرمیں راتاکن' ونیز مقصود نہ مجرد افادہ است بلکہ افادہ مع الا ستحضار دالتکرار-"

اس تقریر کاماحصل یہ ہے کہ قرآن مجید عرب کی زبان میں اترا ہے اور مخاطب اول اس کے عرب ہیں- اس لیے ضرور تھا کہ طرز بیان میں اسلوب عرب کی رعایت کی جائے' عرب قدیم کی جس قدر نظم ونثرموجود ہے' سب کا یہی طرز ہے کہ مضامین یک جابیان نہیں کرتے' بلکہ ایک بات کہتے ہیں-ابھی وہ تمام نہیں ہوئی کہ دوسرا ذکر چھڑ جاتا ہے' پھر پہلی بات شروع ہوتی ہے- پھردوسرا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے' اس کے علاوہ قرآن مجید کابڑا مقصود یہ ہے کہ توجہ الی اللہ اور اخلاص و عبادات کی مضامین اس قدر بار بار کہے جائیں کہ مخاطب پر ایک حالت طاری ہو جائے' اس قسم کا تکرار ترتیب کی صورت میں ممکن نہ تھا-

قرآن مجید کامخالف قواعد نحویہ ہونااور اس کی وجہ

قرآن مجید کے متعلق ایک بڑی بحث یہ تھی کہ اکثر جگہ بظاہر قاعدہ نحو کے خلاف ہے ان موقعوں پر مفسرین عجیب عجیب تاویلیں کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ قرآن مجید موجودہ کتب نحویہ کے مطابق ثابت ہو جائے' شاہ صاحب اس عقدہ کو اس طرح حل کرتے ہیں-

"تحقیق ایں کلمہ نزد فقیرآں است کہ مخالف روز مرہ مشہور- نیز روز مرہ است' وعرب اول را در اثنائے خطب' محاورات بسیار واقع شد کہ خلاف قاعدہ مشہورہ برزبان گذشتی وچوں قرآں بہ لغت عرب اول نازل شد' اگر احیانا" بجائے واویا آمدہ باشد بجائے تثنیہ مفردیا بجائے مذکر مونث چہ عجب-"

قرآن مجید کے متعلق سب سے بڑا نکتہ جو تمام قدماء سے رہ گیا تھااور جس کو شاہ صاحب نے ظاہر کیا' یہ تھاکہ تمام لوگ قرآن مجید کو صرف' فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے معجز سمجھتے آتے تھے یہ کسی کو خیال نہ آیاکہ قرآن مجید کاسب سے بڑا

معجزہ یہ ہے کہ اخلاق- تزکیہ نفس- توحید و رسالت و معاد کے جو حقائق قرآن مجید میں مذکور ہیں- طاقت بشری کی دست رس سے باہر ہیں- شاہ صاحب قرآن کے وجوہ اعجاز کے بیان میں لکھتے ہیں-

"وازاں جملہ وجہی ست کہ جز متدبرین دراسرار شرائع رافہم آں میسر نیست و آں آنست کہ ایں علوم خمسہ نفس ا۔نہا دلیل بودن قرآن نازل من اللہ بجہت ہدایت نبی آدم است چنانکہ عالم طب چوں در قانون نظرمی کندود رودرزفتن اور دربیان اسباب و علامات امراض و وصف ادویہ می بیند- ہیچ شک نمی کند ودریں کہ مولف آں کامل ست و رضاعت طب ہم چنیں چوں عالم اسرار شرائع می داند کہ در تہذیب نفوس کدام چیز بہ افراد و انسان می تواں القانمود- بعد ازاں در فنون خمسہ تامل می کند بے شک درمی یابد کہ ایں فنون در معانی خود بوجہی واقع اند کہ ازاں بہتر صورت نہ بندو-

آفتاب آمد دلیل آفتاب
گر دلیلت باید از دے رومتاب

1۔ ان واقعات کو نہایت تفصیل کے ساتھ ہم نے الغزالی میں لکھا ہے-

2۔ ابن رشد کا حال طبقات الاطباء میں اجمالا" مزکور ہے بعض اور تصنیفات میں بھی اس کا مختصر حال ہے- لیکن اثار الادہار جو بیروت کی ایک جدید تصنیف ہے اس کا نہایت مفصل تذکرہ اور اس کی تصنیفات پر ریویو ہے میں نے زیادہ حالات اس سے لئے ہیں- آثار الادہار کا ماخذ یورپ کی تصنیفات ہیں- 12

3۔ وہ فرقہ جو امام احمد بن حنبل کا پیرو تھا-

4۔ یہ تمام حالات خود شاہ صاحب نے ایک مختصر سے رسالے میں لکھے ہیں- جس کا نام الجزء اللطیف فی ترجمتہ العبدا لضعیف ہے-

حکمائے اسلام

متکلمین کے ذکر میں اس فرقہ کا ذکر بظاہر ناموزوں ہے کیونکہ شہرت عام کی بنا پر متکلمین اور حکما و مخالف گروہ ہیں، لیکن فی الواقع ایسا نہیں ہے، بے شبہ حکماء کا عام لفظ متکلمین کے لقب کا طرفدار بن سکتا ہے۔ لیکن جب اسلام کی قید بڑھا دی جائے تو مغائرت کا پردہ اٹھ جاتا ہے۔ امام غزالی اور ابن رشد کو حکمائے اسلام کا لقب حاصل ہے اور یہی دو شخص ہیں جو علم کلام کے بھی مقدمتہ الجیش ہیں۔

حکمائے اسلام

افسوس ہے کہ ہمارے مورخین اور تذکرہ نویسوں نے حکمائے اسلام کے عنوان سے کوئی کتاب نہیں لکھی جس سے ان لوگوں کے نام یک جا مل سکتے لیکن کچھ شبہ نہیں کہ اسلام میں ایک خاص گروہ اس نام سے موجود تھا۔امام فخرالدین رازی نے تفسیر کبیر میں خاص اسی لقب سے بہت سے موقعوں پر ان لوگوں کے اقوال نقل کیئے ہیں ایک جگہ لکھتے ہیں [1] احتج حکماء الاسلام بھذہ الایہ۔ ایک اور موقع پر لکھتے ہیں [2]:

المقام الثانی وھوقول حکماء الاسلام۔ [3]اکثر جگہ صرف حکماء کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور اس سے حکمائے اسلام مراد لیتے ہیں کیونکہ جو قول ان کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ قرآن مجید کے متعلق ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ یونانی حکماء کا قول، قرآن مجید کے متعلق نہیں ہو سکتا۔

امام رازی نے تفسیر کبیر میں حکماء اسلام کے جو اقوال نقل کیے ہیں ان کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ اس گروہ کا خاص مقصد، فلسفہ، اور شریعت کی تطبیق ہے۔ سورہ انعام کی تفسیر میں جہاں قیامت کے حساب و کتاب کی حقیقت سے بحث کی ہے وہاں حکمائے اسلام کی رائے نقل کر کے اخیر میں لکھتے ہیں فھذہ اقوال ذکرت فی تطبیق الحکمتہ النبویتہ علی الحکمتہ الفلسفیتہ اور اور

مقامات پر بھی اسی قسم کی تصریح موجود ہے۔

یعقوب کندی

سب سے پہلے غالباً" جس نے اس موضوع پر قلم اٹھایا وہ حکمائے اسلام کا سرخیل یعقوب کندی تھا جو مامون الرشید کا ہم عصر تھا چونکہ اس کی تصنیفات آج ناپید ہیں اس لیے اس کے متعلق ہم کچھ نہیں لکھ سکتے۔ اس کے بعد حکیم ابونصر فارابی المتوفی 339ھ نے شریعت اور فلسفہ کی تطبیق میں جستہ جستہ مضامین لکھے۔ جن کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

فارابی

1- انسان دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے' روح و جسم' روح کی کوئی صورت اور شکل نہیں ہے اور نہ ذو جہتہ اور ذو اشارہ ہے' جسم البتہ ان تمام اوصاف سے موصوف ہے روحانیات اور جسمانیات کو اصطلاح شرع میں اور امر اور خلق سے تعبیر کرتے ہیں قرآن مجید میں جو الا له الخلق و الامر وارد ہے اس سے یہی مراد ہے۔ (امام غزالی نے بھی خلق و امر کی یہی تشریح کی ہے)

فارابی اور عقائد اسلام کی تشریح

2- جس شخص کی روح کو قوت قدسیہ حاصل ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے۔ اور جس طرح عام روحوں کو عالم سفلی پر حکومت حاصل ہے' قوت قدسیہ کو عالم علوی پر حکومت حاصل ہوتی ہے۔

نبوت

3- اور اسی کا اثر ہے کہ نبی سے معجزات فوق الفطرت سرزد ہوتے ہیں' لوح محفوظ (یعنی علم باری) میں جو کچھ ہے وہ ارواح قدسیہ میں بعینہ منقش ہو جاتا ہے۔

3۔ معمولی روح کی یہ حالت ہے کہ جب وہ باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو ظاہر اس کے سامنے سے چھپ جاتا ہے اور ظاہر کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو باطن کی طرف سے ذہول ہو جاتا ہے لیکن روح قدسی کو کوئی چیز کسی چیز سے باز نہیں رکھ سکتی

ملا ئکہ جو بذات خود قائم ہیں- ان کا وجود دو قسم کا ہے-

4- ملا ئکہ صور ملمیہ کا نام ہے' جو صرف صاحب قوت قدسیہ کو مدرک ہوتا ہے- اور ملا ئکہ حقیقی جو روحانیات میں داخل ہے- ادراک کے وقت صاحب قوت قدسیہ کی باطنی اور ظاہری حس اوپر کی طرف متوجہ ہوتی ہے' اور اس وقت فرشتہ مجسم صورت میں نظر آتا ہے' اس حالت میں صاحب قوت قدسیہ' اس کی آواز بھی سنتا ہے' اور یہ آواز وحی ہوتی ہے' لیکن یہ صورت' اور یہ آواز دونوں اضافی چیزیں ہیں-

وحی

حقیقی وحی کے یہ معنی ہیں کہ فرشتہ کو براہ راست روح سے اتصال ہوتا ہے اور فرشتہ کامانی الضمیر' روح پر اس طرح پر تو ڈالتا ہے- جس طرح آفتاب پانی میں- اس اتصال کی حالت میں فرشتہ کی مثالی صورت اور آواز' صاحب قوت قدسیہ کو محسوس ہوتی ہے- اور اس صورت میں چونکہ اس کی ظاہری اور باطنی دونوں حصوں پر بار پڑتا ہے' اس لیے اس پر غشی کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے-

لوح و قلم

5- لوح و قلم سے جسمانی آلات مقصود نہیں بلکہ ان سے ملا ئکہ روحانی مراد ہیں اور لکھنے سے حقائق کی تصویر مراد ہے' قلم' عالم امر سے معانی کر لیتا ہے اور وہ معانی کتابت روحانی کی ذریعہ سے' لوح پر منقش ہو جاتے ہیں' لوح و قلم سے جو کچھ ظہور میں آتا ہے اسی کا نام قضا و قدر ہے-

6- نفس مطمئنہ کا کمال ذات الٰہی کا عرفان ہے اور یہی روح کی لذت قصوی ہے- (ماخوذ از نصوص فارابی)

فارابی کے بعد بو علی سینا نے اس مضمون کو زیادہ وسعت دی' اس نے حکیمانہ مذاق پر قرآن مجید کی بعض سورتوں کی تفسیر لکھی- شفا اور اشارات میں نبوت- معاد- خلق شر- دعا کی تاثیر- عبادات کی فرضیت وغیرہ پر پر نہایت عمدہ مضامین لکھے اور ان چیزوں کو دلائل عقلی سے ثابت کیا-

بو علی سینا

اس موقع پر یہ امر خاص طور پر ذکر کے قابل ہے کہ امام غزالی نے بو علی سینا کو اس بنا پر کافر کہا ہے کہ وہ معاد جسمانی کا قائل نہ تھا، لیکن تعجب یہ ہے کہ وہ معاد جسمانی کا صاف صاف معترف ہے۔ الہیات شفا میں معاد جسمانی کی نسبت لکھتا ہے۔

وقد بسطت الشریعته الحقته التی اتا نابھا نبینا و سیدنا و مولانا محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم حال السعادۃ و الشقاوۃ التی بحسب البدن۔

اس سچی شریعت نے جو ہمارے پیغمبر ہمارے سردار ہمارے آقا محمد صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے جسمانی عذاب و ثواب کا حال نہایت تصریح سے بیان کیا۔

خرق عادات

شریعت کا ایک بڑا عقدہ جو بو علی سینا نے حل کیا وہ معجزات اور خرق و عادات کی بحث تھی معجزات کی نسبت یونانی حکماء سے کسی قسم کا اقرار یا انکار منقول نہیں، چنانچہ علامہ ابن رشد نے تہافتہ التہافتہ میں صاف تصریح کی ہے اور لکھا ہے کہ اماالکلام فے المعجزات فلیس فیہ للقدر ماء من الفلاسفتہ قول[4] لیکن علمائے طبیعین جن کو آج کل میٹرلسٹ یا نیچرلسٹ کہتے ہیں صاف صاف خرق عادت کے منکر تھے۔ ارباب مذہب کو خرق عادت پر ایمان تھا لیکن چونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں لا سکتے تھے۔ اس لیے ان کا اعتقاد مقلدانہ اور عامیانہ اعتقاد خیال کیا جاتا تھا۔ بو علی سینا پہلا شخص ہے جس نے فلسفیانہ اصول پر خرق عادت کو ثابت کیا۔ علامہ ابن رشد تہافت میں لکھتے ہیں۔

واماما حکاہ فی اثبات ذلک عن الفلاسفتہ فھو قول لا اعلم احدا قال بہ الا ابن سینا۔ غزالی نے خرق عادت کے ثابت کرنے کے متعلق جو کچھ فلاسفہ سے نقل کیا ہے وہ جہاں تک مجھ کو معلوم ہے بجز ابن سینا کے اور کسی حکیم سے منقول نہیں۔

بو علی نے اشارات میں خاص اس بحث پر ایک عنوان قائم کیا۔ اور ثابت کیا

کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہے کہ کوئی با کمال ایک مدت تک ترک غذا کر دے۔ یا غیب کی خبریں بتائے۔ یا دعا سے پانی برسا دے۔ یا غیب کی آوازیں اس کے کان میں آئیں یا غیر محسوس صورتیں نظر آئیں وغیرہ وغیرہ۔ ان باتوں کو جس طرح اس نے ثابت کیا ہے۔ اس کتاب کے دوسرے حصے میں اس کا ذکر آئے گا۔

ابن مسکویہ

اسی زمانہ میں احمد بن مسکویہ المتوفی 421ھ پیدا ہوا جس نے فلسفہ اور شریعت کی تطبیق پر ایک خاص کتاب لکھی، وہ علوم فلسفیہ کا بہت بڑا ماہر تھا، فلسفہ یونان کی واقفیت میں فارابی اور ابن رشد کے سوا اور کوئی اس کا ہمسر نہیں گزرا، اس کی تصنیفات میں سے تہذیب الاخلاق مصرو ہندوستان میں۔ اور تجارب الامم جو ایک تاریخی تصنیف ہے یورپ میں چھپ گئی ہے۔

ابن مسکویہ کی تصنیفات

فلسفہ و شریعت کے مطابقت میں اس نے دو کتابیں لکھیں الفوز الاصغر۔ الفوز الاکبر۔ پہلی کتاب بیروت میں چھپ گئی ہے اور ہمارے پیش نظر ہے۔ اس کتاب میں تین اہم مسائل سے بحث کی ہے۔ وجود باری تعالی اور صفات باری، روح کی حقیقت اور اس کے خواص۔ نبوت، اس کتاب کا انداز بیان بخلاف ابن سینا کے نہایت صاف اور شستہ ہے اور یہ ابن مسکویہ کا عام انداز ہے۔

ابن مسکویہ کی کتاب الفوز الاصغر

چونکہ یہ کتاب نہایت جامع و مانع اور مختصر ہے اس لیے ہم اس کے ضروری مباحث کو اس موقع پر نقل کرتے ہیں[5]

وجود باری کا تصور کیوں مشکل ہے؟

وجود باری۔ یہ مسئلہ آسان سے آسان اور مشکل سے مشکل ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ آفتاب نہایت روشن ہے۔ لیکن اس کی روشنی ہی اس کا سبب بھی ہے کہ اس پر نگاہ نہیں ٹھہرتی اور خفاش اس کے دیکھنے سے عاجز آ جاتا ہے،

عقل انسانی کو بھی خدا کے ساتھ یہی نسبت ہے۔

انسان کے ادراک کی ابتداء حواس خمسہ سے شروع ہوتی ہے' وہ لامسہ شامہ۔ ذائقہ۔سامعہ باصرہ سے اشیاء کا احساس کرتا ہے' اول اول وہ محض حس کا پابند رہتا ہے۔ یعنی جب تک کوئی مادی چیز اس کے سامنے موجود رہتی ہے اس کا ادراک کرتا ہے پھر اس قدر ترقی کرتا ہے کہ اس چیز کی صورت متخیلہ میں قائم ہو جاتی ہے' یہ مادہ سے تجرد کا پہلا درجہ ہے۔ پھر جزئیات سے کلیات قائم کرتا ہے۔ کلیات اگرچہ مادہ سے بری ہوتی ہیں' لیکن چونکہ کلیات جزئیات سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور جزئیات کا علم' محض حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس لیے اس کا اثر توسط پر بھی باقی رہتا ہے۔

غرض چونکہ حواس کا توسط فطرت کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتا ہے' اور تمام عمر باقی رہتا ہے۔ اس لیے کسی ایسی شے کا تعلق کرنا جو مجرد محض ہو اور جس کے ادراک میں حواس کا واسطہ کہیں نہ پیش آئے سخت مشکل ہے' یہی وجہ ہے کہ انسان خدا کا تعقل نہایت مشکل سے کر سکتا ہے' کیونکہ خدا مجرد محض ہے جس کو حاسہ سے کسی قسم کا تعلق نہیں۔ ارباب نظر اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ ادراکات کو حواس سے الگ کرتے جائیں اور صرف ان چیزوں کا تصور کریں جو مادہ سے بری ہیں' مثلاً'' کلیات عقولی۔ روح۔ ان معقولات کی تصور کی ممارست اور مزاولت سے رفتہ رفتہ یہ حالت پیدا ہوتی ہے کہ مجرد محض کا تصور'' امکان کی حد تک آجاتا ہے اور پھر ترقی ہوتے ہوتے اس کا یقین ہو جاتا ہے۔

جزئیات اور کلیات میں ایک بڑا فرق یہ ہے کہ جزئیات ہر وقت بدلتی رہتی ہیں اور اس وجہ سے ان کا علم بھی ہر وقت متغیر ہوتا رہتا ہے' مثلاً'' ایک شخص جو ہمارے سامنے بیٹھا ہوا ہے گو بظاہر ہم کو متغیر ہوتا نظر نہیں آتا لیکن اس کے جسم کے اجزا ہر وقت فنا ہوتے ہیں اور ان کے بجائے نئے اجزاء پیدا ہوتے جاتے ہیں اسی کو بدل ما یتحلل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس بنا پر جزئیات کا علم کوئی مستقل اور پائدار علم نہیں۔ بلکہ ہر آن میں بدل جاتا ہے' بخلاف اس کے کلیات میں تغیر اور انقلاب نہیں ہوتا۔ زید۔ بکر۔ عمرو کی انقلاب حالت سے نفس انسان کی حقیقت میں

کوئی انقلاب نہیں ہوتا اسی طرح جو چیز جس قدر مادہ سے بری ہوگی- اسی قدر تغیر اور تبدل سے بری ہوگی اور اس بنا پر اس کا ادراک بھی تغیر اور تبدل سے بری ہو گا' اسی بنا پر کلیات کا علم' جزئیات کے علم سے زیادہ دیرپا اور اشرف و افضل ہے-

ان مقدمات سے یہ بھی ثابت ہوا کہ خدا کا ادراک' جس قدر طاقت بشری میں ہے وہ بھی ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جنہوں نے محسوسات سے ترقی کرکے معقولات محض کے متعلق اس قدر غور و فکر سے کام لیا ہے کہ ان کو اشیاء کے تصور کے لیے مادہ اور حواس کے توسط کی ضرورت نہیں پڑتی-

خدا کا ثبوت

خدا کا ثبوت یہ مسلم ہے کہ تمام اجسام میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے- حرکت سے ہماری مراد صرف انتقال مکانی نہیں ہے بلکہ ہر قسم کے تغیر کا نام حرکت ہے مثلاً" جسم یا بڑھتا ہے یا گھٹتا ہے یا اپنی حالت پر قائم رہتا ہے- پہلی دونوں صورتوں میں تو علانیہ تغیر محسوس ہوتا ہے- تیسری صورت بھی در حقیقت تغیر سے خالی نہیں کیونکہ پرانے اجزاء فنا ہوتے جاتے ہیں اور ان کے بجائے نئے آتے جاتے ہیں' یہ دلیل کا پہلا مقدمہ ہے-

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز متحرک ہے' ضرور ہے کہ اس کا کوئی محرک ہو' کیونکہ اگر کوئی خارجی محرک نہیں ہے تو صرف یہ احتمال قائم ہو سکتا ہے کہ خود اس شے کی ذات محرک ہو اور یہ صحیح نہیں ہے مثلاً" یہ ظاہر ہے کہ انسان متحرک بالارادہ ہے اب اگر حرکت اس کی ذاتی ہو تو چاہیے کہ جب کسی آدمی کے مقدم اعضاء جدا کر دیے جائیں تو اصل جسم' اور جدا شدہ اعضا دونوں میں حرکت پائی جائے حالانکہ دونوں میں سے ایک بھی حرکت باقی نہیں رہتی-

جب یہ ثابت ہوا کہ ہر متحرک کے لیے کسی محرک کی ضرورت ہے تو ضرور ہے کہ تمام اجسام کا سلسلہ کسی ایسے وجود پر ختم ہو جو خود متحرک نہیں' کیونکہ اگر وہ بھی متحرک ہو تو اس کے لیے بھی محرک کی ضرورت ہوگی' اس صورت میں غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا اور یہ محال ہے' یہی محرک اول جو خود متحرک نہیں اور تمام اشیاء کی حرکت کا باعث ہے' خدا ہے-

علامہ ابن مسکویہ کی یہ دلیل دراصل ارسطو سے ماخوذ ہے' بلکہ بعینہ وہی دلیل ہے جو ارسطو نے لکھی ہے' ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ عالم قدیم ہے لیکن اس کی حرکت حادث ہے اور خدا نے یہی حرکت پیدا کی- یہ رائے بالکل ان لوگوں کے خیال کے موافق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مادہ قدیم ہے لیکن مادہ جو مختلف صورتیں بدلتا رہتا ہے یہ حادث ہے' اور خدا جو کچھ کرتا ہے- وہ صرف ان صورتوں کا بدلتے رہنا ہے-

ابن مسکویہ کی دلیل پر اعتراض

لیکن یہ استدلال صحیح نہیں' مخالف یہ پہلو اختیار کر سکتا ہے کہ اشیاء میں جو حرکت ہے وہ طبعی ہے یعنی خود ان کی ترکیب کا خاصہ ہے' یہ اعتراض کہ اگر یہ حرکت طبعی ہوتی تو اجزاء کے الگ کر دینے کے بعد بھی پائی جاتی محض لغو اعتراض ہے- طبعیت' ترکیب اور مزاج کا نام ہے- جب اجزا الگ کر لیے گئے تو وہ ترکیب نہیں رہی' اور اس لیے وہ حرکت بھی باقی نہیں رہی' ان اجزاء نے اب دوسری صورت اختیار کر لی اور اس لیے ان میں حرکت بھی دوسری قسم کی ہو گی-

اسی بنا پر متکلمین نے خدا کے ثبوت پر دوسری دلیلیں قائم کیں اور گو وہ بھی ضعیف ہیں- لیکن ارسطو کی دلیل سے بہرحال قوی ہیں-

اس استدلال کے بعد علامہ موصوف (ابن مسکویہ) نے خدا کے اوصاف ثابت کیے ہیں یعنی یہ کہ وہ واحد ہے' ازلی ہے' جسمانی نہیں ہے' اور ان سب کے ثبوت کا مدار حرکت کی نفی پر رکھا ہے- چنانچہ اس کی تفصیل یہ ہیں

خدا کا واحد ہونا

وحدت- خدا اگر متعدد ہوں' تو ضرور ہے کہ ان میں باہم کوئی جز مشترک ہو جس کی وجہ سے وہ سب خدا کہلائیں اور کوئی جز' غیر مشترک جس کی وجہ سے ان میں باہم فرق اور امتیاز ہو' اس صورت میں ترکیب لازم آئے گی اور ترکیب ایک قسم کی حرکت ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا میں کسی قسم کی حرکت نہیں-

ازلیت

ازلیت جو شے ازلی نہ ہو گی وہ متحرک ہو گی کیونکہ عدم سے وجود میں آنا ایک قسم کی حرکت ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا میں کسی قسم کی حرکت نہیں'

غیر جسمانی ہونا

غیر جسمانی ہونا' خدا کے اگر جسم ہو گا تو ضرور ہے کہ متحرک ہو' کیونکہ یہ اوپر ثابت ہو چکا ہے۔ کہ جسم کو ہر وقت کسی نہ کسی قسم کی حرکت رہتی ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا متحرک نہیں ہو سکتا۔

مخلوقات کی ترتیب

خدا نے اگرچہ تمام عالم کو پیدا کیا ہے۔ لیکن وہ تمام عالم کا بلاواسطہ خالق نہیں ہے۔

ایک شے سے جب متعدد اشیاء صادر ہوتی ہیں تو اس تعدد کے مختلف اسباب ہوتے ہیں۔

(1) وہ شے مختلف قوی سے مرکب ہوتی ہے۔ مثلاً" انسان مختلف عناصر اور مختلف قوتوں سے مرکب ہے' اس لیے ان مختلف قوتوں کے ذریعہ سے متعدد اور مختلف افعال سرزد ہو سکتے ہیں۔

(2) اس کے آلات مختلف ہوتے ہیں' مثلاً" بخار مختلف آلات کے ذریعہ سے مختلف کام کر سکتا ہے۔

(3) مواد کے اختلاف کی وجہ سے مختلف اثر ظاہر ہوتے ہیں' مثلاً" آگ کا کام صرف جلانا ہے لیکن لوہا اس سے پگھل جاتا ہے اور مٹی سخت ہو جاتی ہے' آگ کا کام دونوں جگہ ایک ہی ہے۔ لیکن چونکہ مادہ قابلہ یعنی لوہے اور مٹی کی طبعیت میں اختلاف ہے۔ اس لیے نتیجہ مختلف ظاہر ہوتا ہے۔

خدا کی ذات میں ان تینوں میں سے کوئی طریقہ نہیں پایا جا سکتا۔ مرکب القوی ہونا تو علانیہ باطل ہے دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ ان آلات کا خالق کون ہو گا اگر کوئی اور خالق ہو گا تو خدا کا تعدد لازم آتا ہے' اور اگر خدا ہی ان کا بھی خالق ہے تو ان کے بنانے میں اور آلات کی ضرورت پڑی ہو گی اور اس صورت میں

آلات در آلات کا غیر متناہی سلسلہ ماننا پڑے گا۔

اب صرف تیسرا احتمال رہ جاتا ہے، اس میں بھی صرف یہی سوال پیدا ہوگا کہ ان مختلف مادوں کو کس نے پیدا کیا۔ خود خدا تو مختلف چیزوں کو پیدا نہیں کر سکتا، اگر اور کسی نے پیدا کیا تو خدا کا تعدد لازم آتا ہے، اور جب یہ تینوں طریقے خدا کی نسبت ممکن نہیں تو صرف یہ طریقہ رہ جاتا ہے کہ خدا نے بالذات ایک چیز پیدا کی، پھر اس نے ایک اور چیز پیدا کی اور اس طرح واسطہ در واسطہ تمام عالم وجود میں آیا چنانچہ مخلوقات کی ترتیب یہ ہے کہ خدا نے سب سے پہلے عقل اول کو پیدا کیا، اس نے نفس کو نفس نے افلاک کو، افلاک نے تمام عالم کو"۔

علامہ موصوف نے اس تقریر کے بعد لکھا ہے کہ سب سے پہلے یہ مذہب ارسطو نے ایجاد کیا علامہ موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ میں نے یہ تمام تقریر فرفوریوس یعنی پارفیرس سے نقل کی ہے۔

خدا نے عالم کو عدم محض سے پیدا کیا

مادین کا خیال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز نہیں پیدا ہو سکتی عالم میں جو کچھ وجود میں آتا ہے۔ اس کا مادہ پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اس لیے مادہ قدیم ہے، خدا نے مادہ کو نہیں پیدا کیا، بلکہ مادہ جو صورت اختیار کرتا ہے، یہ خدا کا فعل ہے۔ جالینوس کا یہی مذہب تھا۔ اور اس نے اس مسئلہ کے ثبوت میں ایک کتاب لکھی اسکندرا فرودسی جو ایک یونانی حکیم تھا۔ اس نے اس کتاب کا رد لکھا۔ علامہ ابن مسکویہ نے اسکندرا فرودسی کی رائے اختیار کی اور اس کی تقریر کو نہایت وضاحت سے ادا کیا۔ اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

"اس قدر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ مادہ جب ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے کیونکہ اگر معدوم نہ ہو تو دو احتمال ہیں۔ یا یہ کہ وہ صورت منتقل ہو کر کسی اور جسم میں چلی جائے۔ یا یہ کہ جہاں تھی وہیں موجود رہے، پہلی صورت بداہتہ غلط ہے ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے کہ مثلاً" ہم جب موم کے ایک کرہ کو مسطح شکل میں بدل دیتے ہیں تو کرویت کی شکل کسی دوسرے جسم میں منتقل نہیں ہو جاتی۔ دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ

اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت بھی قائم رہے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ یعنی ایک چیز ایک ہی وقت میں مثلاً "گول بھی ہو اور لمبی بھی ہو۔"

اس لیے ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب نئی صورت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے' اور جب یہ ثابت ہوا کہ پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ نئی صورت عدم محض سے وجود میں آئی۔

اس سے اس قدر قطعاً" ثابت ہوا کہ امراض یعنی صورت۔ رنگ۔ مزہ بو وغیرہ عدم محض سے وجود میں آتی ہیں اب صرف جوہر کی نسبت اس دعوی کا ثابت کرنا باقی رہ جاتا ہے اس کے لیے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

1۔ مرکبات کی تحلیل' اخیر میں بساط تک منتہی ہوتی ہے۔ اور اخیر میں صرف ایک مادہ بسیط رہ جاتا ہے۔

2۔ یہ بدیہی امر ہے کہ مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہو سکتا۔ مادہ میں ہزار طرح کا انقلاب پیدا کیا جائے لیکن کوئی نہ کوئی صورت باقی رہے گی اس لیے مادہ اور صورت متلازم ہیں۔

3۔ پہلے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صورت قدیم نہیں ہے بلکہ عدم محض سے وجود میں آتی ہے۔ اس کے ساتھ جب یہ بھی ثابت ہوا کہ مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہو سکتا تو ضرور ہے کہ مادہ بھی قدیم نہ ہو ورنہ صورت کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا' اور جب مادہ حادث ٹھہرا تو ضرور ہے کہ عدم محض سے وجود میں آیا ہو کیونکہ مادہ بسیط محض ہے اور اس سے پہلے کوئی چیز موجود نہ تھی جس سے مادہ پیدا ہوا ہو۔" یہ علامہ ابن مسکویہ کی تقریر کا ماحصل ہے۔

یہاں یہ بات خیال رکھنے کے قابل ہے کہ اکثر حکمائے یونان' عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔ چنانچہ ارسطو کا میلان بھی اسی طرف ہے' لیکن چونکہ عالم کا قدیم ہونا عقائد اسلام کے خلاف تھا اس لیے علامہ موصوف نے یونانیوں میں سے اس گروہ کی رائے اختیار کی جو حدوث کا قائل تھا۔ اور جو دلائل اس فرقہ نے

بیان کیے تھے اس سے فائدہ اٹھایا۔

1۔ تفسیر کبیر آیت الذین یذکرون اللہ قیاماً و قعوداً وعلیٰ جنوبہم۔
2۔ تفسیر کبیر سورہ آیت معقبٰت من بین یدیہ الخ
3۔ تفسیر کبیر سورہ ابراہیم قالت لہم رسلہم ان نحن الا بشر مثلکم۔
4۔ تہافتہ التہافتہ مطبوعہ مصر صفحہ 126
5۔ لفظی ترجمہ نہیں ہے بلکہ اس کے مطالب کو اپنے الفاظ میں ادا کیا ہے۔

روح یا نفس ناطقہ

علامہ موصوف نے اس بحث کو اس تمہید سے شروع کیا ہے۔
روح کی حقیقت۔ اس کا وجود' جسم کے فاسد ہونے کے بعد اس کا اس کا بقاء' یہ مسائل نہایت دقیق اور مشکل ہیں لیکن چونکہ معاد کا ثابت ہونا انہی مسائل پر موقوف ہے۔ اس لیے ضرور ہے۔ کہ پہلے ان مسائل کے متعلق گفتگو کی جائے۔
ارسطو وغیرہ نے روح کے متعلق جو کچھ لکھا تھا' وہ نہایت پراگندہ اور مبہم تھا۔ علامہ موصوف نے اس کو سلجھا کر لکھا ہے تاہم بہت کچھ بے ترتیبی باقی رہ گئی۔ اسی لئے میں اس کے تمام سلسلہ تقریر کا ماحصل صاف اور واضح طریقہ سے بیان کرتا ہوں۔

روح کا وجود اور اس کا غیر جسمانی ہونا

روح کا وجود اور اس کا غیر جسمانی ہونا۔ جسم کا یہ خاصہ ہے کہ جب وہ کسی صورت کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو جب تک یہ صورت زائل نہ ہو چکے' دوسری صورت قبول نہیں کر سکتا' مثلاً" اگر چاندی کے ایک پیالہ کو صراحی بنانا چاہیں تو جب تک پیالہ کی صورت زائل نہ ہو چکے گی' وہ صراحی کی صورت اختیار نہیں کر سکتا' یہ خاصیت تمام اجسام میں مشترک ہے' اور اس لحاظ سے جس چیز میں یہ خاصیت نہ ہو وہ جسم نہیں ہے۔

انسان جس وقت کسی شے کا ادراک کرتا ہے اور اس کی صورت اس کے نفس میں قائم ہوتی ہے تو اسی وقت دوسری شے کا بھی ادراک کر سکتا ہے' بلکہ جس قدر ادراکات بڑھتے جاتے ہیں یہ قوت اور بڑھتی جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ انسان کی قوت مدرکہ جسمانی نہیں ہے یہ چیز جس میں مختلف اشیاء کی صورتیں ایک ساتھ قائم ہوتی ہیں اور جن کے ذریعہ سے انسان ایک ہی وقت میں مختلف اشیاء کا

ادراک کرتا ہے' اسی کا نام روح اور نفس ناطقہ ہے مختصر یہ کہ جو چیز محل ادراک ہے وہی نفس اور روح ہے۔"

اس سے کسی شخص کو انکار نہیں ہو سکتا کہ انسان میں ایک حاسہ ہے جس سے وہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے' لیکن جو لوگ نفس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ حاسہ ہے یا یہ کہ جسم کا ایک خاصہ ہے اس لیے اصل مابہ النزاع جو کچھ ہے صرف یہ ہے کہ یہ حاسہ جسمانی ہے یا جسمانیت سے بالکل بری ہے۔ علامہ موصوف نے اس قوت کے غیر جسمانی ہونے پر متعدد دلیلیں قائم کی ہیں جو اکثر ارسطو سے ماخوذ ہیں۔

(1) حواس جسمانی کا یہ خاصہ ہے کہ جب کسی قوی محسوس کا ادراک کرتے ہیں تو ان کی قوت مضمحل ہو جاتی ہے اور ان میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے' مثلاً" جب آفتاب پر نظر پڑتی ہے تو قوت باصرہ کو سخت صدمہ پہنچتا ہے اور وہ اپنے کام سے عاجز آ جاتی ہے۔ بخلاف اس کے عقل معقولات کے ادراک سے اور قوی ہوتی ہے اس لیے یہ قوت یا حاسہ۔ جسمانی نہیں ہو سکتا۔"

روح کے غیر جسمانی ہونے کے دلائل پر پہلی دلیل

(1) لیکن یہ استدلال ضعیف ہے' عقل کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ ایسے موقعوں پر عاجز اور ضعیف ہو جاتی ہے' مثلاً" خدا کے تصور کے وقت عقل پر وہی حالت طاری ہوتی ہے جو آنکھ کو آفتاب کے دیکھنے سے ہوتی ہے۔

دوسری دلیل

(2) حواس جسمانی کا یہ خاصہ ہے کہ جب کسی قوی محسوس کا ادراک کرتے ہیں تو اس کے بعد دیر تک' وہ ضعیف محسوس کا ادراک نہیں کر سکتے' مثلاً" آفتاب کے دیکھنے سے جب نگاہ خیرہ ہو جاتی ہے تو دیر تک معمولی چیز کو بھی نہیں دیکھ سکتی' لیکن قوت مدرکہ کی حالت اس کے برخلاف ہے' اس سے معلوم ہوا کہ قوت مدرکہ جسمانی نہیں ہے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے' قوت عقلی کا بھی یہی حال ہے' جب وہ کسی دقیق اور مشکل مضمون پر متوجہ ہوتی ہے اور دیر تک اس کے حل کرنے میں

معروف رہتی ہے تو اس کی یہ حالت ہو جاتی ہے کہ ایک پیش افتادہ مضمون پر بھی توجہ نہیں کر سکتی' اور آسان سے آسان بات اس کو مشکل معلوم ہوتی ہے۔

تیسری دلیل

(3) انسان جب کسی دقیق اور عقلی مضمون پر غور کرتا ہے تو اس وقت محسوسات سے بالکل قطع نظر کرنا چاہتا ہے' وہ خلوت میں بیٹھتا ہے' کسی چیز کو دیکھنا' سننا۔ سونگھنا۔ چھونا۔ نہیں چاہتا اور یہ چیزیں اس کے غور و فکر میں سد راہ ہوتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ قوت عاقلہ۔ جسمانی نہیں ہے' کیونکہ اگر جسمانی ہوتی تو جسمانیات اور محسوسات سے الگ ہو کر کام کرنا نہ چاہتی اور نہ کر سکتی۔

یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے۔ بے شبہ انسان غور و فکر کے وقت' ہر قسم کے محسوسات سے علیحدگی اختیار کرتا ہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ ان محسوسات کے نتائج اور آثار پر متوجہ ہوتا ہے۔ جو پہلے سے اس کے دماغ میں مجتمع ہیں محسوسات سے وہ اب بھی کام لے رہا ہے البتہ یہ فرق ہے کہ نئے محسوسات سے نہیں بلکہ پرانے محسوسات کے نتائج سے کام لے رہا ہے۔ کیونکہ نئے محسوسات' اس کے مقصد سے تعلق نہیں رکھتے۔

چوتھی دلیل

(4) انسان بہت سے ایسے مسائل کا تصور کرتا ہے جن کو حواس سے کچھ تعلق نہیں مثلاً" یہ کہ اجتماع النقیضین باطل ہے خدا موجود ہے' فلک افلاک کے اوپر نہ خلا ہے نہ ملا۔ یہ تمام مسائل' محض معقولی مسائل ہیں اور ان کے حاصل میں حواس کو کچھ دخل نہیں۔

یہ استدلال بھی صحیح نہیں' مسائل مذکورہ بالا کو بھی تحلیل کیا جائے تو ان کو انتہا بھی محسوسات تک ہو گی مثلاً" ہم نے جب سینکڑوں ہزاروں مثالوں میں دیکھا کہ ایک جگہ دو مخالف چیزیں جمع نہیں ہوتیں تو ہم نے ایک عام نتیجہ قائم کر لیا کہ اجتماع النقیضین محال ہے۔ لیکن یہ کلیہ انہی سینکڑوں جزئیات کا استقراء سے پیدا ہوا ہے جن میں حواس کا تعلق ہوتا ہے۔

پانچویں دلیل

(5) قوت مدرکہ بڑھاپے میں زیادہ قوی اور تیز ہو جاتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کو جسم سے تعلق نہیں ورنہ جسم کا ضعف اس کو بھی ضعیف کر دیتا یہ دلائل وہ تھے جو ارسطو سے ماخوذ ہیں، افلاطون کے دلائل بھی علامہ موصوف نے نقل کیے ہیں۔ لیکن وہ بھی محض عوام پسند ہیں، اس تمام سلسلہ میں صرف ایک استدلال ہے جو قوی ہے، علامہ موصوف نے اس کو نہایت مجمل اور ناتمام طریقہ پر لکھا ہے۔ اگر اس پر بعض اور مقدمات اضافہ کیے جائیں تو بے شبہ وہ ایک مستحکم دلیل ہونے کی قابلیت رکھتا ہے چنانچہ ہم اس کو ذیل میں لکھتے ہیں۔

روح اور اس کے غیر جسمانی ہونے پر ایک قوی استدلال

یہ امر بداہتہً نظر آتا ہے کہ انسان کے جسم کے مختلف اجزاء ہیں اور ان تمام اجزا کے افعال مختلف ہیں، زبان بولتی ہے، کان سنتے ہیں، ناک سونگھتی ہے، یہ حالت ظاہر آثار کے ساتھ مخصوص نہیں۔ بلکہ تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ انسان میں جو مختلف احساسات اور جذبات ہیں مثلاً غصہ۔ رحم۔ جوش، محبت۔ حافظہ۔ تخیل۔ ان کے مقامات بھی جدا جدا ہیں اور وہ دماغ کے مختلف حصوں میں ہیں۔

یہ بات بھی علانیہ نظر آتی ہے کہ یہ تمام اجزاء بطور آلات کے ہیں، اور اپنے لیے نہیں بلکہ دوسرے کے لیے کام کر رہے ہیں، ان سب پر کوئی اور چیز حاکم ہے اور ان سب سے کام لیتی ہے۔ ہاتھ جو کچھ چھوتا ہے، آنکھیں جو کچھ دیکھتی ہیں، کان جو کچھ سنتے ہیں۔ یہ احساسات خود ہاتھ آنکھ اور کان کے کام نہیں آتے بلکہ ایک اور قوت ہے جو ان کے نتائج سے متمتع ہوتی ہے حواس ہر قسم کی شہادت مہیا کرتے ہیں، لیکن ان شہادتوں کی بناء پر فیصلہ کرنا ایک دوسری قوت کا کام ہے۔

یہ امر اس موقع پر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جہاں خود حواس غلطی کرتے ہیں مثلاً ایک چیز دور ہونے کی وجہ سے چھوٹی نظر آتی ہے، آنکھ نے اس شے کو چھوٹا ہی سمجھا ہے۔ لیکن انسان فیصلہ کرتا ہے کہ آنکھ نے غلطی کی ہے اور اس کی شہادت

اس موقع پر اعتبار کے قابل نہیں۔
اب سوال یہ ہے کہ ان تمام اجزاء۔ حاسہ ظاہری اور باطنی سے کام لینے والی کیا چیز ہے مادیین کہتے ہیں کہ دماغ ہے' لیکن یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دماغ کے متعدد اور مختلف حصے ہیں اور ہر حصہ خاص قوت کا منبع ہے۔ دماغ میں اس عام قوت کا کوئی مقام ثابت نہیں ہوتا جو تمام خاص خاص قوتوں پر حکمراں ہو اور جس کے لیے یہ تمام قوتیں آلہ کے طور پر کام دے رہی ہوں۔ تجربہ نے قطعاً" یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیز جسمانی ہے' اور جسم کا حصہ ہے اس کی حیثیت آلہ سے بڑھ کر نہیں ہے اس لیے وہ چیز جو ان تمام اعضاء حواس اور قوی سے کام لیتی ہے' ضرور ہے کہ ان سب سے بالاتر ہو اور جسمانی نہ ہو۔ کیونکہ اگر جسمانی ہو تو وہ بھی آلہ ہو گی اور اس کا ایک خاص محدود کام ہو گا' یہی عام قوت اور سب سے کام لینے والی قوت روح اور نفس ناطقہ ہے۔

اب صرف یہ شبہ رہ جاتا ہے کہ یہ چیز ممکن ہے کہ جوہر نہ بلکہ عرض ہو یعنی جسم کی ساخت اور ترکیب کی ایک کیفیت ہو۔ جیسا کہ آج کل کے مادیین قائل ہیں' علامہ موصوف نے اس احتمال کو اس طرح سے باطل کیا ہے۔

(1) جو چیز مختلف صورتوں اور کیفیتوں کو قبول کرتی ہے' وہ خود ان صورتوں اور کیفیتوں کا کوئی فرد نہیں ہوتی۔ مثلاً جسم جو مختلف رنگوں کو قبول کرتا ہے اور سپید۔ سیاہ۔ سرخ۔ ہو سکتا ضرور ہے کہ مرتبہ ذات میں خود بالکل سادہ ہو اور کوئی رنگ نہ رکھتا ہو' ورنہ دوسرے مختلف رنگوں کو قبول نہ کر سکے گا۔
اور چونکہ روح تمام اشیاء کا تصور کر سکتی ہے۔ اور اس میں ہر صورت کے ادراک اور قبول کی قابلیت ہے' اس لیے ضرور ہے کہ وہ عرض نہ ہو ورنہ عرض کے دوگانہ اقسام یعنی کم و کیف وغیرہ میں سے کسی قسم کے تحت میں داخل ہو گی۔
(2) عرض ایک ایسی چیز ہے جو جسم کے پیدا ہونے کے بعد طاری ہوتی ہے اور اس کا مرتبہ کم ہے اس لیے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ چیز جو تمام اعضاء۔ اجزاء قوی۔ حواس ظاہری اور باطنی پر حکومت کرتی ہو۔ خود ایک عارضی ناپائدار اور غیر مستقل چیز ہو۔

اس استدلال کو ہم زیادہ وضاحت اور قوت کے ساتھ اس طرح بیان کر سکتے ہیں- یہ امر مسلم ہے کہ انسان کا جسم اور جسم کی کیفیات سب متغیر ہوتے رہتے ہیں- یہاں تک کہ آج کل کے مادیین کا بیان ہے کہ تیس برس کے بعد' انسان کے پہلے جسم کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا- پہلے اجزاء تمام بدل جاتے ہیں اور بالکل ایک نیا جسم' پہلے جسم کے مشابہ ہو جاتا ہے' بایں ہمہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جو ہر حال میں قائم رہتی ہے اور جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ زید وہی زید ہے جو تیس برس پہلے تھا' یہی چیز ہے جس کو ہم روح اور نفس ناطقہ کہتے ہیں-

ظاہر ہے کہ یہ چیز عرض نہیں ہو سکتی کیونکہ عرض ہر وقت بدلتا رہتا ہے' اور یہ وہ چیز ہے جو تمام تغیرات کے ساتھ بھی قائم رہتی ہے-

روح کا غیر فانی ہونا

روح کا غیر فانی ہونا- جب یہ ثابت ہو چکا کہ روح جوہر ہے' اور جسمانی نہیں ہے تو خود ثابت ہو گیا کہ وہ فانی نہیں کیونکہ فانی ہونا اجسام کا خاصہ ہے جو چیز جسمانیت سے بالکل بری ہے' وہ کیونکر فنا ہو سکتی ہے-

یہ دعوی موجودہ تحقیقات کے موافق نہایت آسانی سے ثابت ہو سکتا ہے تحقیقات جدیدہ نے قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ کوئی شے فنا نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی ہیت ترکیبی بدل جاتی ہے اور اس کے اجزا الگ الگ ہو کر کوئی اور صورت اختیار کر لیتے ہیں' تمام دنیا اگر مل کر چاہے تو ایک ذرہ کو اس طرح نہیں فنا کر سکتی کہ وہ بالکل معدوم محض ہو جائے-

اور چونکہ یہ ثابت ہو چکا کہ روح مرکب بلکہ بسیط ہے' تو نہ اس کی تحلیل ہو سکتی ہے- نہ اس کے اجزاء بدل سکتے ہیں' اس لیے اس کا فنا ہونا غیر ممکن ہے-

نبوت

نبوت کی حقیقت سمجھ میں آنے کے لیے پہلے موجودات کی ترتیب' اور ان کے سلسلہ بسلسلہ ترقی پر غور کرنا چاہیے-

موجودات کی ترتیب

موجودات کا پہلا مرتبہ ہے کہ صرف اجسام مفردہ یعنی عناصر موجود تھے عناصر نے جب باہم ترکیب پائی تو سب سے پہلے' جمادات وجود میں آئے جو عالم ترکیب کا سب سے ادنی درجہ ہے' جمادات سے ترقی کر کے نباتات کا درجہ آیا' نباتات نے بھی درجہ بدرجہ ترقی کی' پہلے گھاس وجود میں آئی جو تخم سے نہیں بلکہ آپ سے آپ پیدا ہوتی ہے پھر درخت پیدا ہوئے' درختوں میں بھی درجہ بدرجہ ترقی ہوئی یہاں تک کہ اس قسم کے درخت پیدا ہوئے جن میں تنہ۔ شاخ پھول۔ پھل ہوتا ہے۔ ان کی خوراک کے لیے عمدہ زمین عمدہ پانی اور عمدہ ہوا کی ضرورت ہوتی ہے' یہاں تک کہ ترقی کرتے کرتے ان میں حیوانیت کے خواص پیدا ہوئے اور ان کی سرحد حیوانات کے بالکل قریب ہوگئی' مثلاً" کھجور اور خرماجن میں حیوانات کی طرح نر مادہ ہوتے ہیں اور جس طرح نر و مادہ کی مباشرت سے اولاد ہوتی ہے _اسی طرح ان درختوں میں جب تک پیوند نہیں ہوتا بار آور نہیں ہوتے' اسی بنا پر حدیث میں آیا ہے کہ اپنی پھوپھی کھجور کی عزت کرو کیونکہ وہ اس مٹی سے پیدا ہوئی جو حضرت آدم کی خاک سے بچ رہی تھی۔

نباتات

نباتات ترقی کرتے کرتے جب حیوانات سے متصل ہو جاتے ہیں تو وہ ضعف پیدا ہوتی ہے۔ جو حیوان اور نباتات دونوں کا مجموعہ ہے مثلاً" مونگا۔ سیپ۔

علامہ ابن مسکویہ کے زمانہ تک طبعیات کو اس قدر ترقی نہیں ہوئی تھی اس لیے انہوں نے سیپ اور مونگے کی مثال دی۔ مثلاً ایک گھاس ہے جو درختوں پر لٹکتی ہے اور جب کوئی جانور اس کے سامنے سے گزرتا ہے تو وہ لٹک کر نہایت تیزی سے جانور کو لپٹ جاتی ہے۔ اور اس کا تمام خون چوس لیتی ہے' یہاں تک کہ جانور مر جاتا ہے۔

نباتات جب ترقی کر کے حیوان کے درجہ پر پہنچتے ہیں تو سب سے پہلے کیڑے پیدا ہوتے ہیں جن میں حرکت اختیاری کے سوا اور کوئی چیز نباتات سے بڑھ کر نہیں

ہوتی' رفتہ رفتہ ان میں ترقی ہوتی جاتی ہے- یہاں تک کہ لامسہ کے سوا' ان میں اور حواس بھی پیدا ہونے شروع ہوتے ہیں' یہاں تک کہ ایسے حیوانات پیدا ہوتے ہیں جن میں لامسہ- سامعہ- شامہ- ذائقہ- باصرہ- تمام حواس خمسہ موجود ہوتے ہیں' ان میں بھی ترقی کی رفتار قائم رہتی ہے- چنانچہ ابتدائی درجہ کے جانور محض' کودن ہوتے ہیں' پھر تیز- ذہین- زودفہم- ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ترقی کرتے کرتے انسان کی سرحد تک آ جاتے ہیں- مثلاً" بندر وغیرہ اس مرتبہ سے بھی جب آگے بڑھتے ہیں تو انسان کی طرح ان کا قد بھی سیدھا ہو جاتا ہے اور ان کے قوائے عقلیہ بہت کچھ انسان سے مشابہ ہو جاتے ہیں- یہ مرتبہ حیوانیت کا انجام اور انسانیت کا آغاز ہے' چنانچہ افریقہ کے بعض مقامات کے وحشی آدمیوں میں اور ان حیوانات میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے [1]_

یہی ترقی کا سلسلہ خود انسان کے نوع میں قائم ہے یہاں تک قوائے عقلیہ- ذہن- ذکاء صفائی باطن' اور پاکیزہ خوئی ترقی کرتے کرتے' انسان- ملکوتیت کی حد تک پہنچ جاتا ہے' یہی مرتبہ ہے جس کو ہم نبوت اور رسالت سے تعبیر کرتے ہیں-

وحی کی حقیقت

وحی

انسان کے قوائے ادراکی کی ترقی اس طرح درجہ بدرجہ ہوتی ہے کہ پہلے وہ محسوسات کا ادراک کرتا ہے۔ پھر محسوسات سے تخیل، تخیل سے فکر اور فکر سے عقلیات محضہ کے ادراک تک پہنچتا ہے لیکن، جب انسان اس مرتبہ تک ترقی کرتا ہے جس کو اوپر ہم نے نبوت کے درجہ سے تعبیر کیا ہے تو اس کو معلومات اور حقائق کے ادراک میں تدریجی ترقی کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بلکہ اس کو ابتداء حقائق اشیا کا ادراک ہو جاتا ہے، یعنی جو بات اور لوگوں کو جزئیات کے استقراء اور محسوسات کی تجرید، اور مقدمات کی ترتیب سے معلوم ہوتی ہے، وہ پیغمبر کو ابتداء بغیر غور و فکر کے القا ہو جاتی ہے اسی کو وحی یا الہام کہتے ہیں۔

نبی کبھی معقولات سے محسوسات کی طرف آتا ہے، اس کو ایک مفہوم کا ادراک قوت عقلیہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پھر قوت عقلیہ، قوت فکریہ، پر اثر ڈالتی ہے قوت فکریہ قوت متخیلہ پر اور متخیلہ قوت حسیہ پر عمل کرتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مفہوم جو عقلی اور مجرد عن المادہ تھا مجسم ہو کر محسوس ہوتا ہے، جینیہ اس طرح جس طرح نیند میں قوت متخیلہ کے ذریعہ سے انسان کو محسوس (مخصوص) صورتیں نظر آتی ہیں یا وہ محسوس (مخصوص) آوازیں سنتا ہے۔

جس طرح مادی اور محسوس معلومات جب ترقی کرتی ہیں تو مادہ سے مجرد ہو کر صرف مفہوم عقلی رہ جاتا ہے اسی طرح مفہوم عقلی جب تنزل کی طرف مائل ہوتا ہے تو جسمانی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ انبیاء کو جو ملکوتی صورتیں، مشاہدہ اور محسوس ہوتی ہیں یا جو آوازیں ان کے کانوں میں آتی ہیں اس کی یہی حقیقت ہے۔

حکیم اور پیغمبر میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ حکیم محسوسات سے رفتہ رفتہ ترقی کرتا ہے اور انبیاء عام انسانوں کے خیال سے قریب ہونے کے لیے ترقی سے تنزل کی طرف آتے ہیں۔

علامہ ابن مسکویہ نے وحی اور مشاہدات اور مسموعات انبیاء کی جو حقیقت بیان

کی امام غزالی نے کتاب المضنون بہ علی غیر اہلہ میں ،عینیہ اس کو اپنے لفظوں میں ادا کیا ہے۔

الغزالی میں ہم نے اس کی عبارت بتمامہا نقل کی ہے' یہاں صرف ضروری فقروں پر اکتفا کرتے ہیں۔

ان لسان الحال یصیر مشاھدا محسوسا" علی سبیل التمثیل وھذہ خاصتہ الانبیاء و الرسل علیھم الصلواۃ والسلام کما ان لسان الحال یتمثل فی المنام لغیر الانبیاء ویسمعون صوتا وکلاما۔

فالانبیا یرون ذلک فی الیقظتہ و تخاطبھم ھذہ الاشیاء فی الیقظتہ

زبان حال تمثیل کے طور پر' مشاہد اور محسوس ہوتی ہے اور یہ انبیاء اور رسولوں کا خاصہ ہے جس طرح زبان حال نیند کی حالت میں عام لوگوں کو محسوس صورت میں نظر آتی ہے اور وہ آوازیں اور گفتگو میں سنتے ہیں۔

تو پیغبر لوگ (علیھم السلام) ان چیزوں کو بیداری کی حالت میں دیکھتے ہیں' اور یہ چیزیں ان سے بیداری کی حالت میں باتیں کرتی ہیں۔

عبدالرزاق لاہجی نے گوہر مراد میں اس مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے کہ جس طرح ہم لوگوں کا دماغ محسوسات کو مجرد کر کے صور عقلیہ بنا دیتا ہے' اسی طرح انبیاء علیھم السلام کی قوت قدسیہ' معقولات کو محسوسات کا لباس پہنا دیتی ہے۔"

لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ وحی اور مشاہدہ کی یہ حقیقت صرف حکماء کا مذہب ہے' علماء ظاہر کے نزدیک یہ قول بالکل کفر میں داخل ہے۔

اسی زمانہ کے قریب اخوان الصفاء کی مجلس قائم ہوئی جس کا مقصد شریعت و فلسفہ کا باہم تطبیق دنیا تھا۔

اس مجلس کے ممبروں اور شریعت کے مہمات مسائل پر 51 رسالے لکھے جو رسائل اخوان الصفاء کے نام سے آج 4 ضخیم جلدوں میں موجود ہیں۔ لیکن اتنی جرات ان لوگوں کی بھی نہ ہوئی کہ اپنے نام ظاہر کر سکتے۔ ان میں سے جن لوگوں کے نام کشف الظنون میں مذکور ہیں یہ ہیں۔ ابو سلیمان محمد بن نصیر البستی۔ ابوالحسن علی بن ہرون الزنجانی۔ ابواحمد ہنرجوری۔ زید بن رفاعتہ

اس قدر سب کو تسلیم ہے کہ ان رسالوں کے لکھنے والے سب حکمائے اسلام تھے۔ کشف الظنون میں ہے۔ کلھم حکماء اجتمعوا وصنفوا۔ ۔۔ شہر زوری نے تاریخ الحکماء میں ان کا ذکر کسی قدر تفصیل کے ساتھ کیا ہے' ان لوگوں نے اپنے مقصد کی تصریح ایک موقع پر خود کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے۔

"حکمائے قدیم نے بہت سے علوم و فنون پر کتابیں لکھیں۔ مثلاً" طب۔ ریاضیات۔ نجوم۔ طبیعات وغیرہ' ان تصنیفات نے مختلف نتیجے پیدا کیے۔ ایک گروہ نے تو ان سے مخالفت کی جس کی وجہ یا تو ناواقفیت تھی۔ یا یہ کہ وہ مسائل سرے سے ان کی سمجھ سے باہر تھے۔ دوسرے گروہ نے ان علوم کو پڑھا۔ لیکن چونکہ پوری تکمیل نہیں کی' اس لیے نتیجہ یہ ہوا کہ احکام شریعت کے منکر ہو گئے اور مذہبی باتوں کو حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے۔ ہمارے برادران صاحب کمال کا مقصد چونکہ دونوں کی حقیقت تک پہنچنا ہے۔ اس لیے ہم لوگوں نے یہ 51 رسالے لکھے۔ جس میں شریعت اسلامی اور علوم فلسفیہ کے حقائق ظاہر کیے گئے" 2

پانچویں صدی ہجری میں امام غزالی پیدا ہوئے جو اس سلسلہ میں تمام متقدمین و متاخرین کے سرخیل ہیں۔ انہوں نے منقول کو معقول سے ملا دیا اور اس خوبی سے ملایا کہ دونوں میں سے کسی کا پہلو نہ دبا۔ آج جدید علم کلام کی عمارت اگر قائم کی جا سکتی ہے تو ان ہی خیالات کی بنیاد پر قائم ہو سکتی ہے اسی بناء پر ہم ان کے خیالات کو اس کتاب کے دوسرے حصہ میں لکھیں گے۔ البتہ اس موقعہ پر یہ بتا دینا ضرور ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات ہر علم میں ہیں اور ہر جگہ وہ ایک نیا قالب بدل لیتے ہیں وہ کہیں متکلم ہیں کہیں فقیہ' کہیں واعظ کہیں فلسفی' کہیں حکیم۔ اس لیے یہ امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے کہ واقع ان کا کیا خاص مشرب ہے' اور کیا اعتقادات ہیں۔ ان کی تمام تصنیفات جب جمع کی جائیں اور ایک کو دوسرے سے ملا دیا جائے' اور ان کے اشاروں کے مخفی زبان سے آشنائی' تب یہ راز کھل سکتا ہے۔ اس لیے ہم نے' ان کے حالات میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس میں یہ مباحث نہایت تفصیل سے لکھے ہیں۔ یہ کتاب چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔

امام غزالی نے اگرچہ علمائے ظاہر کے ڈر سے نہایت احتیاط اور پردہ داری سے

کام لیا تاہم سمجھنے والے سمجھ گئے کہ وہ فلسفہ کی زبان میں باتیں کرتے ہیں- اس پر بڑے بڑے نامور علماء مثلاً" قاضی عیاض- محدث ابن جوزی- ابن قیم وغیرہ نے ان کی ضلالت اور گمراہی کی تشہیر کی- قاضی عیاض کے حکم سے ان کی کتابیں اندلس میں ضائع کر دی گئیں- چنانچہ ان واقعات کی تفصیل ان کے حالات میں کی گئی ہے-

امام غزالی کی بدولت' فلسفہ نے مذہبی گروہ میں بار پایا اور فلسفہ اور منطق کی تعلیم عام ہو گئی- جس کی بدولت ایسے بہت سے لوگ پیدا ہو گئے جو مذہب کو فلسفہ کے ساتھ ملانا چاہتے تھے ان میں شیخ الاشراق شیخ شہاب الدین مقتول سب کے سرخیل نکلے' انہوں نے اس قدر فیاض دلی کی کہ فلسفہ کو مذہب کے پہلو میں بٹھا دیا- ان کے خیالات کا اندازہ کرنے کے لیے ہم ان کی مشہور کتاب حکمتہ الاشراق کے دیباچہ کی عبارت نقل کرتے ہیں-

وما ذکرته من علم الانوار و جمیع مایتبنی علیه وغیره یساعدنی علیه کل من سلک سبیل اللّٰه عزوجل و هونوق امام الحکمته ورئیسها افلاطن صاحب الاید والنور و کذامن قبله من زمان والد الحکماء هرمس من عظماء الحکماء اساطین الحکمته مثل ابناد قلس و فیثا غورس و غیر هما وعلی هذا متنبی قاعدة الشرق فی النور و الظلمته التی کانت طریقه حکماء الفرس مثل جامس و فرشاد شرو بزرجمهر ومن قبلهم وهی لیست قاعدة کفرة المجوس والحاد مانی-

(ترجمہ) میں نے علم مکاشفہ کا جو ذکر کیا ہے اور اس کے جو مقدمات بیان کیے ہیں اس سے تمام سالکان طریق کو اتفاق ہو گا اور یہ طریقہ امام حکمت و رئیس حکمت یعنی افلاطون کے مذاق کے موافق ہے جو کہ صاحب تائید اور صاحب نور تھا- اور یہ طریقہ تمام بڑے بڑے حکما کا تھا- جو ابوا لحکماء و ہرمس کے زمانہ سے ہوئے آئے ہیں- مثلاً" ابنا و قلس- فیثاغورس- وغیرہ اور اسی پر حکماء فارس کے طریقہ کی بنیاد ہے- جس کی نور و ظلمت سے تعبیر کیا جاتا ہے- یہ حکماء فارس- جاما سپ فرشاد شر- برز جمہر وغیرہ تھے- اور یہ وہ قاعدہ نہیں جو کفار مجوس او مانی ملحد کا طریقہ

ہے۔

شیخ الاشراق تقریباً" 550ھ میں پیدا ہوئے' مجد جیلی سے جو امام رازی کے استاد تھے معقولات کی تحصیل کی' خداداد ذہانت و طباعی سے تھوڑی سی عمر میں وہ کمال حاصل کیا کہ تمام ممالک اسلامیہ میں ان کا کوئی ہمسر نہیں رہا۔

579ھ میں جب وہ حلب گئے تو وہاں' الملک الظاہر غازی جو سلطان صلاح الدین کا فرزند تھا حکمران تھا' اس نے ان کی بہت قدر کی' اور ایک مجلس مناظرہ منعقد کی جس میں تمام بڑے بڑے اکابر علماء شریک ہوئے' شیخ الاشراق نے اس مجمع میں دقائق فن پر ایسی تقریر کی کہ تمام معاصرین ماند پڑ گئے۔ یہاں تک کہ علماء ان کے دشمن ہو گئے اور سلطان صلاح الدین کو کہا کہ اگر یہ شخص زندہ رہا تو آپ کے خاندان کو بلکہ تمام مسلمانوں کو گمراہ کر دے گا۔ اس پر سلطان صلاح الدین نے الملک الظاہر کو ان کے قتل کا فرمان بھیجا اور وہ 586ھ میں قتل کر دیے گئے۔ یہ طبقات الاطباء کی روایت ہے۔

اگرچہ یہ امر اور تمام تاریخوں سے بھی ثابت ہے کہ صلاح الدین نے ان کے قتل کا حکم بھیجا تھا لیکن ہمارے نزدیک علماء کی برہمی حسد اور رشک کی وجہ سے نہیں تھی بلک درحقیقت وہ شیخ الاشراق کو گمراہ سمجھتے تھے۔

شیخ الاشراق کی تصنیفیں آج بھی موجود ہیں' ان میں سینکڑوں باتیں مذکور ہیں جو فقہاء کے نزدیک ضلالت اور کفر ہیں۔ حکمتہ الاشراق میں زردشت وغیرہ کو پیغمبر لکھا ہے' اور حکماء یونان کو مقربان بارگاہ الٰہی میں شمار کیا ہے۔ اس سے زیادہ کفر کے لیے کیا چاہیے۔

شیخ نے فلسفہ میں بہت سی کتابیں لکھیں جن میں سے اکثر فلسفہ ارسطو کے موافق ہیں ان میں سے ایک کتاب یعنی حکمتہ الاشراق خاص اپنے مذاق پر لکھی ہے۔

حکمائے یونان کے مسائل پر نکتہ چینی' قدمائے متکلمین ہی کے زمانے سے شروع ہو چکی تھی' جس کو امام غزالی و رازی نے بہت وسعت دی لیکن شیخ الاشراق کو ایک خاص امتیاز حاصل ہے۔ امام غزالی وغیرہ کا مقصد ردو قدح تھا۔ خود کسی فلسفہ کے بانی نہ تھے۔ بخلاف اس کے شیخ الاشراق نے اپنا ایک خاص فلسفہ مرتب کیا

جس کا نام فلسفہ اشراق رکھا۔ اس میں وہ ارسطو کے اکثر مسائل کو غلط ثابت کر کے خود اپنا مذہب لکھتے ہیں اور اس پر دلائل قائم کرتے ہیں۔ کتاب کے خاتمہ میں تصریح کی ہے۔ کہ یہ مسائل خدا نے مجھ پر الہام کیے۔ فلسفہ کے علاوہ انہوں نے منطق میں بھی تصرف کیا۔ بعض مسائل کو غلط ثابت کیا۔ بعض کی ترمیم و اصلاح کی۔ ان میں سے بعض کو ناظرین کی دلچسپی کے لیے ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔

منطق میں اشیاء کی تعریف کا یہ طریقہ بیان کیا جاتا ہے۔ کہ جس شے کی حد حقیقت بیان کرنی ہو اس کے دو قسم کی ذاتیات یا اوصاف بیان کرنے چاہییں۔ ایک وہ جو اوروں میں بھی پائی جاتی ہوں مثلاً" انسان کا حساس ہونا متحرک بالارادہ ہونا کہ انسان کے سوا اور جانوروں میں بھی پایا جاتا ہے۔ دوسرے وہ جو خاص اور مختص ہوں مثلاً" نطق کی صفت کہ انسان کے سوا اور کسی جانور میں نہیں پائی جاتی۔ ان دونوں قسم کے اجزاء یا اوصاف کا جو مجموعہ ہو گا۔ وہی اس شے کی حد اور حقیقت ہو گی' ان اجزاء کو جنس و فصل کہتے ہیں۔

شیخ الاشراق کے نزدیک یہ طریقہ صحیح نہیں' وہ کہتے ہیں کہ جو جزو ایسا خاص ہے کہ اس ماہیت کے سوا اور کسی چیز میں پایا ہی نہیں جاتا۔ اس کا علم مخاطب کو کیوں ہو گا' یہ ماہیت تو ابھی مخاطب کو معلوم نہیں اور اس ماہیت کے سوا' اور کہیں اس کا وجود نہیں' مثلاً" گھوڑے کی تعریف' منطق میں حیوان صاہل سے کرتے ہیں' صاہل کے معنی ہنہنانے کے ہیں' ہنہنانا ایک خاص آواز ہے جو گھوڑے کے ساتھ خاص ہے۔ اب فرض کرو کہ ایک شخص کو گھوڑے کی حقیقت معلوم نہیں' نہ اس نے پہلے کبھی گھوڑا دیکھا ہے نہ ہنہنانے کی آواز سنی ہے' اب اس سے اگر کہا جائے ایک جانور ہے جو ہنہناتا ہے تو وہ ہنہنانے کے مفہوم کو کیونکر سمجھ سکے گا۔

اس بنا پر شیخ الاشراق کے نزدیک کسی چیز کی تعریف کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے وہ تمام ذاتیات یا اوصاف بیان کیے جائیں جو اگرچہ الگ الگ اوروں میں بھی پائے جاتے ہوں۔ لیکن ان کا مجموعہ کسی اور چیز میں نہ پایا جاتا ہو۔

موجہات کی جو بہت سے قسمیں قرار دی ہیں' شیخ نے اس سے بھی اختلاف کیا ہے' وہ کہتے ہیں کہ اصل جہت وجوب ہے' باقی امکان و امتناع تو یہ محمول میں داخل

ہیں۔ مثلاً" جب ہم کہتے ہیں کہ انسان کاتب بالامکان ہے" تو امکان کتابت ضروری ہے، یعنی انسان کا ممکن الکتابت ہونا ضروری اور لابدی ہے۔ اس لیے ممکنہ بھی در حقیقت موجبہ ہے۔

فلسفہ کے بہت سے مسائل میں شیخ کو ارسطو وغیرہ سے اختلاف ہے، مثلاً" ارسطو ہیولی کا قائل ہے شیخ نے ہیولی کو باطل کیا ہے، ارسطو وغیرہ ممکنات کے وجود کو زائد عن الماہیتہ سمجھتے ہیں۔ شیخ عینیت کے قائل ہیں، ارسطو وغیرہ عقول عشرہ کے قائل ہیں شیخ کے نزدیک عقول دس پر محدود نہیں بلکہ سینکڑوں ہزاروں لاکھوں عقول ہیں۔ یعنی ہر شے کا رب النوع ایک عقل ہے۔ افلاطون نفس کے قدیم ہونے کا قائل ہے، شیخ نے اس کے بطلان پر متعدد دلائل قائم کیے ہیں۔ ارسطو وغیرہ معقولات حشر کے قائل ہیں، شیخ کے نزدیک یہ سب اعتباری چیزیں ہیں۔

اس قسم کے مسائل اگرچہ کثرت سے ہیں لیکن ان کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ یہاں ہم کو صرف ان کی الہیات سے بحث ہے جس کا اثر علم کلام پر پڑتا ہے۔

شیخ نے الہیات میں زیادہ تر بو علی سینا کی تقلید کی، یا ان کو بو علی سینا سے توارد ہوا۔ لیکن وحی الہام اور رویت ملا ئکہ کی نسبت ان کا ایک خاص مذہب ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔

شیخ کے نزدیک وجود کے اقسام میں سے ایک وجود مثالی ہے اور وحی و الہام وغیرہ سب اسی مثالی وجود کے مظاہر ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں۔

"وما یتلقی الانبیاء والاولیاء وغیر ھم من المغیبات فانھا قدترد علیھم فی اسطر مکتوبتہ و قد ترد بسماع صوت قد یکون لذیذ او قدیکون ھائل و قد یشاھدون صور الکائنات و قدیرون صورا حسنتہ انسانیتہ یخاطبھم فی غایتہ الحسن فیناجیھم بالغیب۔"

(ترجمہ) اور انبیاء و اولیا وغیرہ کو جو عالم غیب کی باتیں معلوم ہوتی ہیں اس کی بہت سی صورتیں ہیں، کبھی تو لکھی ہوئی سطریں ہوتی ہیں۔ کبھی شیریں یا مہیب آوازیں سنائی دیتی ہیں، کبھی موجودات کی صورتیں نظر آتی ہیں، کبھی نہایت خوبصورت انسانی صورتیں دکھتے ...

ہیں۔ مثلاً" جب ہم کہتے ہیں کہ انسان کاتب بالامکان ہے' تو امکان کتابت ضروری ہے' یعنی انسان کا ممکن الکتابت ہونا ضروری اور لابدی ہے۔ اس لیے ممکنہ بھی در حقیقت موجبہ ہے۔

فلسفہ کے بہت سے مسائل میں شیخ کو ارسطو وغیرہ سے اختلاف ہے' مثلاً" ارسطو ہیولی کا قائل ہے شیخ نے ہیولی کو باطل کیا ہے' ارسطو وغیرہ ممکنات کے وجود کو زائد عن الماہیتہ سمجھتے ہیں۔ شیخ عینیت کے قائل ہیں' ارسطو وغیرہ عقول عشرہ کے قائل ہیں شیخ کے نزدیک عقول دس پر محدود نہیں بلکہ سینکڑوں ہزاروں لاکھوں عقول ہیں۔ یعنی ہر شے کا رب النوع ایک عقل ہے۔ افلاطون نفس کے قدیم ہونے کا قائل ہے' شیخ نے اس کے بطلان پر متعدد دلائل قائم کیے ہیں۔ ارسطو وغیرہ معقولات حشر کے قائل ہیں' شیخ کے نزدیک یہ سب اعتباری چیزیں ہیں۔

اس قسم کے مسائل اگرچہ کثرت سے ہیں لیکن ان کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ یہاں ہم کو صرف ان کی الہیات سے بحث ہے جس کا اثر علم کلام پر پڑتا ہے۔

شیخ نے الہیات میں زیادہ تر بو علی سینا کی تقلید کی' یا ان کو بو علی سینا سے توارد ہوا۔ لیکن وحی الہام اور رویت ملا ئکہ کی نسبت ان کا ایک خاص مذہب ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔

شیخ کے نزدیک وجود کے اقسام میں سے ایک وجود مثالی ہے اور وحی و الہام وغیرہ سب اسی مثالی وجود کے مظاہر ہیں' چنانچہ لکھتے ہیں۔

وما یتلقی الانبیاء والاولیاء وغیر ھم من المغیبات فانھا قدترد علیھم فی اسطر مکتوبتہ و قد ترد بسماع صوت قد یکون لذیذ لو قدیکون ھائل و قد یشاھدون صور الکائنات و قدیرون صورا حسنتہ انسانیتہ یخاطبھم فی غایتہ الحسن فینا جیھم بالغیب۔"

(ترجمہ) اور انبیاء و اولیا وغیرہ کو جو عالم غیب کی باتیں معلوم ہوتی ہیں اس کی بہت سی صورتیں ہیں' کبھی تو لکھی ہوئی سطریں ہوتی ہیں۔ کبھی شیریں یا مہیب آوازیں سنائی دیتی ہیں' کبھی موجودات کی صورتیں نظر آتی ہیں' کبھی نہایت خوبصورت انسانی صورتیں دیکھتے ہیں۔ جو ان سے غیب کی باتیں کہتی ہیں۔

غرض اس قسم کی اور متعدد صورتیں لکھ کر لکھتے ہیں۔

کلھامثل قائمنہ وکذاالرویح وغیرھا۔

(ترجمہ) یہ سب مثالی صورتیں ہیں جو بذات خود قائم ہیں اور خوشبو وغیرہ کا بھی یہی حال ہے۔

کیا عجیب بات ہے کہ یہی خیالات کسی کے نزدیک کفر ہیں اور کسی کے نزدیک حقایق و اسرار۔ حضرات صوفیہ کے بزم میں شیخ کا جو رتبہ ہے وہ معلوم ہے' اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کا شیخ کی نسبت جو خیال ہے وہ قابل اظہار نہیں۔

1۔ یہ ترتیب علامہ بن مسکویہ نے بیان کی ہے بالکل ڈارون تھیوری کے موافق ہے۔ 12

2۔ رسائل اخوان' الصفا جلد 2 صفحہ 325

علم کلام پر ایک اجمالی نظر

اس خیال کی غلطی کہ علم کلام کے اکثر مسائل یونان سے ماخوذ ہیں

اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ علم کلام کے مسائل اکثر یونانیوں سے ماخوذ ہیں' اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ امام غزالی نے مضنون صغیر و کبیر و جواہر القرآن وغیرہ میں نبوت- وحی- الہام- رویا- عذاب و ثواب- معجزات کی حقیقت کی جو تشریح کی ہے- وہ بالکل ابن سینا و فارابی سے ماخوذ ہے اور یہ دونوں جو کچھ لکھتے ہیں فلسفہ یونان ہی کی نقل ہوتی ہے- لیکن اس خیال میں متعدد اور توبر تو غلطیاں ہیں' بے شبہ مسائل مذکورہ کے متعلق امام غزالی کی تحقیقات ابن سینا و فارابی سے ماخوذ ہے لیکن یہ مسائل' خود ابن سینا و فارابی کی ایجاد ہیں- یونانیوں سے اس کو کچھ واسطہ نہیں' علامہ ابن رشد تہافتہ میں لکھتے ہیں-

اماالکلام فی المعجزات فلیس فیہ للقدماء من الفلاسفتہ قول اما ما حکاہ فی الرویا عن الفلاسفتہ فلا اعلم احد" اقال بہ من القدماء-

یزعم ان الفلاسفتہ ینکرون حشر الاجساد و ھذاشیء ماوجد لواحد ممن تقدم فیہ قول-

(ترجمہ) باقی معجزات کی بحث تو قدمائے فلاسفہ نے اس کے متعلق کچھ نہیں کیا ہے' باقی رویا کے متعلق غزالی نے حکماء سے جو نقل کیا ہے تو مجھ کو قدماء میں سے کوئی اس کا قائل نہیں معلوم ہوتا-

غزالی خیال کرتے ہیں کہ فلاسفہ- حشر اجساد کے منکر ہیں- لیکن اس مسئلہ کے متعلق- قدماء کا کوئی قول موجود نہیں- (صفحات 127 - 139)

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں نے گو ارسطو اور افلاطون وغیرہ کے فلسفہ کو نہایت عزت کی نگاہ سے دیکھا اور ان کے تمام مسائل اخذ کیے- لیکن یہ شاگردی طبیعات و ریاضیات وغیرہ تک محدود تھی الہیات- یونانیوں کے ہاں خود اس قدر ناقص اور غیر مکمل تھا کہ مسلمان اس سے کیا تمتع اٹھا سکتے تھے یونانیوں کی الہیات کو علمائے کلام نے ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا- علامہ ابن تیمیہ حالانکہ متکلمین کے معتقد نہیں ہیں چنانچہ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں-

ان کثیراً مما یتکلمه المتکلمون باطل

متکلمین کی اکثر باتیں لغو ہیں۔

تاہم اس عبارت کے بعد لکھتے ہیں۔

وھذا کلام لرسطو موجود و کلام ھولاء موجود فان ھولاء المتکلمین یتکلمون بالمقدمات البرھانیته الیقینیته اکثر من اولئک بکثیر کثیر۔

(ترجمہ) ارسطو اور متکلمین دونوں کا کلام ہمارے سامنے ہے متکلمین کا کلام۔ ارسطو وغیرہ کی بہ نسبت بڑھ کر یقینی مقدمات پر مبنی ہوتا ہے۔

امام غزالی نے تہافتہ الفلاسفہ' میں نبوت' معجزات' معاد وغیرہ کے جن مسائل کو فلاسفہ یونان کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ فلاسفہ یونان کی ایجاد نہیں' بلکہ ابن سینا کی ایجاد ہیں اور دراصل ابن سینا کی بھی ایجاد نہیں بلکہ ابن سینا نے قدمائے متکلمین کی تحقیقات کو کسی قدر بدل کر نئے پیرایہ میں ظاہر کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں۔

وابن سینا تکلم فی اشیاء من الالھیات والنبوات والمعاد والشرائع لم یتکلم فیھا سلفه ولا وصلت الیھا عقولھم فانه استفادھا من المسلمین۔

(ترجمہ) ابن سینا نے الہیات۔ نبوات۔ معاد اور شریعت کے متعلق وہ باتیں بیان کیں جو اس کے اسلاف حکمائے یونان نے نہیں کہی تھیں نہ وہاں تک ان کا ذہن پہنچا تھا' بلکہ ان باتوں کو ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی شہرت عام طور پر علوم عقلیہ میں نہیں ہے' اس لیے ان کی شہادت پر غالباً" لوگوں کو اعتبار نہ ہوگا۔ لیکن علامہ ابن رشد نے جس سے بڑھ کر مسلمانوں میں کوئی شخص فلسفہ داں نہیں گزرا تہافت میں بہت سے مسائل کی نسبت تصریح کی ہے۔ کہ ابن سینا نے متکلمین سے اخذ کیے ہیں۔ مثلاً" اثبات فاعل کے مسئلہ سے متعلق لکھتے ہیں۔

وانما اتبع ھذان الرجلان فیه المتکلمین بن اھل ملتنا۔

(ترجمہ) اسباب میں ان دونوں (یعنی فارابی و ابن سینا) نے ہمارے متکلمین کی پیروی کی ہے۔ (تہافہ صفحہ 18)

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں۔

ھو طریق اخذہ ابن سینا من المتکلمین

(ترجمہ) اور یہ طریقہ ہے جو ابن سینا نے متکلمین سے اخذ کیا ہے (تہافہ صفحہ 174)

علم کلام کا احسان

علم کلام کا یہ احسان ہمیشہ یاد رہے گا کہ اس کی بدولت یونانیوں کی غلامی سے آزادی ملی' یونانی فلسفہ نے دنیا میں اس قدر رواج و قبول حاصل کیا تھا کہ اس کے مسائل وحی کی طرح تسلیم کیے جاتے تھے' مسلمانوں نے بھی ان کے فلسفہ کو اسی نگاہ سے دیکھا اور ارسطو و افلاطون کا دیوتا سمجھے' فارابی سے کسی نے پوچھا کہ آپ کو ارسطو سے کیا نسبت ہے' اس نے جواب دیا کہ اگر ارسطو کے زمانے میں ہوتا تو اس کا ایک لائق شاگرد ہوتا۔ بوعلی سینا نے شفا میں ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے۔ کہ اتنا مدید زمانہ گزر چکا۔ لیکن ارسطو کی تحقیقات پر ایک ذرہ بھر اضافہ نہ ہو سکا۔

یونانیوں کی یہ حلقہ بگوشی اس وقت تک قائم رہی جب تک علماء کلام نے فلسفہ کو نکتہ چینی کی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ سب سے پہلے نظام نے ارسطو کی کتاب الطبائع کا رد لکھا۔ پھر جبائی نے ارسطو کی کتاب کون و فساد کے رد میں کتاب لکھی۔ اس مذاق کو برابر ترقی ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ امام غزالی نے تہافتہ الفلاسہ لکھی۔ اور ابوالبرکات نے کتاب المعتبر میں فلسفہ کے بہت سے مسائل کی غلطی ثابت کی۔ امام رازی نے اس پر ایک دفتر کا دفتر تیار کر دیا۔ علامہ ابن تیمیہ نے خاص فلسفہ کی رد میں چار جلدوں میں ایک کتاب لکھی۔ یہ تصنیفات اگرچہ جس غرض کے لیے لکھی گئی تھیں۔ (یعنی علم کلام) اس سے تو ان کو کچھ علاقہ نہ تھا۔ لیکن اس کی بدولت فلسفہ کا رعب دلوں سے اٹھ گیا۔ اہل نظر فلسفہ کی تنقید پر آمادہ ہو گئے اور سینکڑوں مسائل کی غلطیاں کھل گئیں۔

اکثر یورپین مصنفوں نے لکھا ہے کہ مسلمان عموماً" ارسطو کی کورانہ تقلید کرتے تھے یہاں تک کہ ایک زبان دراز نے لکھا ہے کہ مسلمان' ارسطو کی گاڑی کے قلی تھے۔ ان کوتاہ نظروں کو چاہیے کہ وہ فارابی اور ابن سینا کے بجائے۔ ابوالبرکات۔ امام غزالی۔ امام رازی۔ آمدی اور ابن تیمیہ کی تصنیفات پڑھیں۔ فلسفہ تو فلسفہ مسلمانوں نے یونانی منطق کی بھی غلطیاں ثابت کیں جن کی غلطی کا احتمال بھی کبھی کسی کو پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔

علامہ مرتضیٰ حسینی' احیا العلوم کی شرح میں لکھتے ہیں۔

ولول من بین فسادہ و تناقضہ ومنا قضتہ کثیر منہ للعقل الصریح والف فیہ ابوسعید السیر انی النحوی ثم القاضی ابوبکر بن الطیب والقاضی عبدالجبار والجبائی وابنہ وابو المعالی و ابو القاسم الانصاری وخلق لایحصوف و اخرمن تجرد لذلک تقی الدین ابن تیمیہ الحافظ فانہ اتی فی کتابیہ الکبیر الصغیر بالعجب العجاب۔

(ترجمہ) اول جس شخص نے منطق کا فاسد اور تناقض ہونا اور اس کے بہت سے مسائل کا خلاف عقل ہونا ثابت کیا اور اس نے اس بحث پر کتاب لکھی وہ ابو سعید سیرانی نحوی ہے۔ پھر قاضی ابوبکر۔ قاضی عبدالجبار۔ ابن جبائی۔ ابو المعانی، ابوالقاسم انصاری، اور بہت سے لوگوں نے اس پر کتابیں لکھیں سب سے اخیر ابن تیمیہ نے اس بحث پر دو کتابیں چھوٹی بڑی لکھیں جو نہایت حیرت انگیز ہیں۔

ابن تیمیہ کی کتاب ہمارے پاس موجود ہے، اور ہم کسی موقع پر اسکے مضامین ناظرین کے سامنے پیش کریں گے۔

آزادی

علم کلام کی تاریخ میں سب سے زیادہ عجیب و غریب چیز دولت عباسیہ کی آزادی اور آزاد پسندی ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہی چیز ہے جس نے علم کلام کو اس رتبہ پر پہنچایا ورنہ اگر ان بزرگوں کی ہدایت پر عمل کیا جاتا جو ہر موقع پر السوال بدعتہ سے کام لیتے تھے۔ تو آج علم کلام کا سرے سے وجود ہی نہ ہوتا۔ یہ اسی آزادی کا اثر تھا۔ کہ ایک ہی صدی کے اندر اندر گوناگوں خیالات کا سیلاب آ گیا جو لحظہ بہ لحظہ بڑھتا جاتا تھا اور جس کی بدولت سیوں نئے نئے فرقے قائم ہوتے جاتے تھے، یہ فرقے اگرچہ اعتقادات میں باہم مختلف تھے تاہم ہر فرقہ کو عام آزادی حاصل تھی، ہر فرقہ جس طرح اور جس تدبیر سے اپنے اعتقادات اور خیالات کو پھیلانا چاہتا تھا پھیلا سکتا تھا۔

خلیفہ منصور کے زمانے میں واصل بن عطاء نے جو مشہور معتزلی گزرا ہے، تمام بلاد اسلامیہ میں اپنے نقیب اور سفیر بھیجے، چنانچہ عبداللہ بن الحارث کو مغرب، حفص بن سالم کو خراسان، قاسم کو یمن، ایوب کو جزیرہ۔ حسن بن زکوان کو کوفہ۔ عثمان طویل کو آرمینہ کی طرف روانہ کیا، ہر جگہ ان سفراء نے نہایت آزادی کے ساتھ اپنے خیالات کی اشاعت کی، اور مخالفین سے مناظرے کئے۔

عباسیہ کے دربار میں۔ مانوی۔ یہودی۔ عیسائی۔ ہر فرقہ اور ہر ملت کے علماء موجود تھے۔ دربار ہی میں مناظرہ کی مجلسیں منعقد ہوتی تھیں۔ اکثر اوقات خلیفہ وقت خود مناظرہ کا ایک فریق ہوتا تھا باوجود اس کے، لوگ نہایت آزادی، بے باکی اور دلیری سے اپنے خیالات ظاہر کرتے تھے اور اس کی کچھ پروا نہیں کرتے تھے کہ خلیفہ کا کیا مذہب، اور کیا اعتقادات ہیں۔

تیسری صدی میں ایک شخص ابن الروندی المتوفی 345ھ گزرا ہے جس کا نام احمد بن یحیٰی ہے وہ بہت بڑا فاضل تھا۔ چنانچہ ابن خلکان نے اس کے نام کی

سرخی العالم الشہیر کے لقب سے لکھی ہے۔ اور لکھا ہے کہ ایک سو چودہ کتابیں اس کی تصنیف سے ہیں۔

معلوم نہیں کن اسباب سے وہ ملحد ہو گیا اور اسلام کی مخالفت میں بہت سی کتابیں لکھیں' ایک کتاب میں تمام موحدین کا رد لکھا جس کا نام کتاب التاج ہے۔ ایک کتاب نعوذ باللہ' قرآن مجید کی رد میں لکھی۔ ایک کتاب میں جس کا نام فرید ہے' تمام انبیاء پر اعتراضات کیے[2]۔ تفسیر کبیر میں اس کے بعض بعض اعتراضات نقل کیے ہیں۔ باوجود ان تمام نالائقیوں کے نہ اس کو قتل کیا گیا۔ نہ سزا دی گئی۔ نہ جلا وطن کیا گیاں صرف یہ کیا گیا کہ علماء نے اس کے ملحدانہ کتابوں کے رد لکھے اور اس کے تمام اعتراضات کی دھجیاں اڑا دیں۔

اس سے بڑھ کر آزادی اور آزاد پسندی کی کیا مثال ہو سکتی ہے' یورپ والے مسلمانوں پر تنگ دلی اور تعصب کا الزام لگاتے ہیں' لیکن یورپ کو اپنا وہ زمانہ یاد نہیں جب ذرا سی آزادی پر لوگوں کو زندہ جلا دیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ یورپ میں ابتداء" جن حکماء نے سائنس کے نئے مسائل دریافت کیے۔ سب کو اس شبہ کی بنا پر قید و بند کی مصیبت جھیلنی پڑی کہ وہ مسائل مذہب کے خلاف ہیں۔ انتہا یہ کہ دوربین کا موجد بھی دار و گیر سے نہ بچ سکا۔

علم کلام کا غیر مکمل ہونا اور اس کی وجہ

علم کلام نے اگرچہ بارہ سو برس کی عمر پائی۔ لیکن کمال کے رتبہ تک نہ پہنچ سکا' پیدا ہونے کے ساتھ ہی اس کو سخت مخالفت سے سامنا ہوا' تمام محدثین بلکہ ائمہ مجتہدین (بجز امام ابو حنیفہ کے) اس کے دشمن بن گئے۔ دولت عباسیہ کی حمایت کی بدولت وہ برباد ہونے سے بچ گیا۔ لیکن مقبول عام نہ ہو سکا' جو محدود فرقہ اس کا طرف دار تھا اور اس کو ترقی دینا چاہتا تھا وہ اعتزال کے نام سے بدنام تھا۔ اہل سنت و جماعت مدت کے بعد اس کی طرف متوجہ ہوئے۔ لیکن وہ فلسفہ و عقلیات سے آشنا نہ تھے۔ کیونکہ اس گروہ میں اب تک فلسفہ تو فلسفہ منطق کا سیکھنا بھی ناجائز تھا' امام غزالی نے جرآت کر کے منطق کو مذہبی گروہ میں روشناس کیا' اتنے تعلق سے فلسفہ کو بھی اس بزم میں بازیابی ہوئی۔ فلسفہ اور عقلیات کی آمیزش سے علم کلام نے ایک دوسرا قالب اختیار کرنا شروع کیا تھا۔ اور امام رازی و آمدی جیسے لوگ پیدا ہونے شروع ہوئے تھے کہ دفعتہ تاتار کی طرف سے اس زور کی آندھی اٹھی کہ اسلام کا تمام دفتر پراگندہ ہو گیا۔ مشرق نے تو پھر سنبھالا ہی نہیں لیا۔ شام و روم میں ملکی طاقت سنبھل گئی۔ لیکن وہاں کی خاک' مشرق کے سے دل و دماغ کہاں

پیدا کر سکتی تھی' اس کے ساتھ اجتہادی قوت تمام قوم سے مسلوب ہو چکی تھی۔ اشاعرہ کی فرسودہ عمارت کے کچھ آثار باقی رہ گئے تھے۔ متاخرین اسی پر ردے رکھتے گئے وہی عمارت آج پرستش گاہ عام بن گئی ہے۔ امام غزالی اور ابن رشد نے جو میناکاریاں اور جواہر نگاریاں کی تھیں' اس کی کسی کو خبر نہیں۔

علم کلام کے غیر مکمل ہونے کا بڑا سبب

علم الکلام کے ناقص رہنے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہوئی کہ خیالات کا آزادی سے ظاہر کرنا ممکن نہ تھا دولت عباسیہ کے آزاد پسند ہونے کی تعریف ہم کر آئے ہیں' لیکن یہ آزادی صرف حکومت تک محدود تھی۔ عوام کا ہر زمانے میں یہ حال رہا کہ جو بات ان کے فہم اور خیال سے باہر ہوتی تھی' اس کے اظہار پر وہ جان کے دشمن بن جاتے تھے۔ سلطنت کی روک تھام سے صرف اس قدر ہو سکتا تھا۔ کہ کسی کی جان کو خطرہ نہ پہنچنے پائے۔ لیکن صرف اس بندش سے کیا کام چل سکتا تھا۔ عوام جس کو چاہتے تھے' مردود عام کر سکتے' سب و شتم دے سکتے تھے' آرام و راحت سے بسر کرنے میں خلل انداز ہو سکتے تھے اس سے بڑھ کر یہ آفت تھی کہ ظاہر پرست فقہا بھی عوام کے ساتھ ہو جاتے تھے اور کفر کے فتوں سے انسان کا زندہ رہنا مشکل کر دیتے تھے۔ امام غزالی۔ آمدی۔ رازی۔ ابن رشد۔ شہرستانی اور ابن تیمیہ کے حالات اوپر پڑھ آئے ہو' ان میں ایک بھی فقہاء کے فتوں کے حملوں سے نہ بچ سکا' حالانکہ ان بزرگوں نے بہت کم آزادی سے کام لیا تھا اور کچھ کہتے بھی تھے تو سو پہلو بچا کر کہتے تھے۔

امام غزالی وغیرہ کی تصنیفات پڑھو تو صاف نظر آتا ہے کہ سینکڑوں خیالات دل میں بھرے ہیں۔ لیکن زبان تک نہیں لا سکتے۔ جواہر القرآن میں لکھتے ہیں کہ بعض کتابوں میں میں نے کچھ اصلی خیالات بیان کیے ہیں۔ لیکن قسم دلائی ہے کہ بجز خاص اہل لوگوں کے یہ کتابیں اور کسی کے ہاتھ میں نہ جانے پائیں۔ امام صاحب اور بزرگوں کے اس قسم کی تصریحات' ہم کتاب کے دوسرے میں نقل کریں گے۔

یہ اسباب تھے جن کی وجہ سے ائمہ فن کے اصلی خیالات یا سرے سے ظاہر نہ ہو سکے' یا ہوئے تو اس طرح کہ کسی نے سمجھا اور کسی نے نہیں سمجھا۔

معتزلہ نے البتہ جو کچھ کہنا تھا کھل کر کہا جس کی وجہ یہ تھی کہ ان کو عوام سے سروکار نہیں ہوتا تھا۔ یعنی نہ وہ واعظ ہوتے تھے' نہ فتوے دیتے تھے' نہ امامت و خطابت کرتے تھے' لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آج ان کی ایک تصنیف بھی موجود نہیں۔ کتابوں میں اگر ان کے حالات اور اقوال مذکور نہ ہوتے تو یہ پتہ بھی لگنا بھی

مشکل تھا کہ وہ دنیا میں کبھی تھے بھی یا نہیں۔

علم کلام کے مسائل

علم کلام اگرچہ ابتداء میں ایک مختصر اور سادہ علم تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ اس میں جو چیزیں اضافہ ہوتی گئیں اس کے لحاظ سے' اب علم کلام دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

(ا) اسلامی عقائد کا اثبات۔

(ا) فلسفہ ملاحدہ اور دیگر مذاہب کا رد

مذاہب باطلہ کا رد

دوسرے مذاہب کا رد۔ ابتداء ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ عباسیہ کے دربار میں ہر مذہب و ملت کے لوگ شامل تھے اور ان میں باہم مذہبی مناظرات ہوتے رہتے تھے۔

اس موضوع پر سب سے پہلے یعقوب کندی نے جو حکمائے اسلام کا سرخیل ہے' چند رسالے لکھے' چنانچہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں مفصلہ ذیل رسالوں کا ذکر کیا ہے۔

رسالتہ فی الرد علی المنانیتہ

رسالتہ فی الرد علی الثنویتہ

رسالتہ فی الاحتراس من خدع السوفسطاءمیں

(ترجمہ) یعنی منانیہ کا رد۔ جو پارسیوں کا ایک فرقہ تھا ثنویہ کا رد۔ جو دو خدا کے قائل تھے۔ سوفسطایتہ ایک فرقہ تھا جو تمام اشیاء میں شک کرتا تھا۔ یہ رسالہ ان کے مغالطوں کے اظہار میں ہے۔

یعقوب کندی کے بعد جاحظ نے نصاریٰ اور یہود کی رد میں کتابیں لکھیں' پھر اس موضوع پر اور بہت سی کتابیں لکھی گئیں' ان میں سے انصیحتہ الایمانیہ۔ تحفتہ الاریب۔ تجیل۔ انتظارات اسلامیہ۔ اور عبدالجبار مغربی۔ قاضی ابوبکر۔ امام جزئی۔ ابن الطیب۔ طرسوسی۔ ابن عوض ومیاطی کی تصنیفات کا ذکر صاحب کشف الظنون نے اپنی کتاب میں اجمالاً" کیا ہے۔ علامہ ابن حزم نے الملل و نحل میں نہایت تفصیل سے ان دونوں مذہبوں کا رد کیا ہے۔اس مضمون پر جن لوگوں نے کتابیں لکھیں' ان میں سے دو شخص خاص طور پر ذکر کے قابل ہیں۔ عبداللہ ترجمان اور یحیی بن جزلتہ۔ یحیی بن جزلتہ ابتداء میں عیسائی تھا۔ علوم کی تحصیل و

لید معتزلی سے کی اور اس کی ہدایت اور قوت استدلال کا معتقد ہو کر 466ھ میں اسلام لایا۔ چونکہ انجیل اور توراۃ کا ماہر تھا آنحضرتؐ کی پیشن گوئیوں پر جوان کتابوں میں موجود ہیں ایک مستقل کتاب لکھی۔ اور اس بحث پر غالباً" یہ سب سے پہلی تصنیف ہے۔ اسلام لانے کے بعد اس نے ایک خط رسالہ کی شکل میں الیا کے نام لکھا جو اس زمانہ کا بشپ تھا۔

اس نے اپنی تصنیف میں اس بات کو نہایت صاف دلائل سے ثابت کیا کہ یہود و نصاری آنحضرتؐ کی پیشن گوئیوں کو جان بوجھ چھپاتے اور جھٹلاتے ہیں [3]۔

عبداللہ ترجمان بھی پہلے عیسائی تھا' اس کے اسلام لانے کی یہ وجہ ہوئی کہ توراۃ اور انجیل میں آنحضرتؐ کی پیش گوئیاں دیکھ کر اپنے استاد سے جو اس زمانے کا بہت بڑا پادری تھا۔ اس کی حقیت دریافت کی۔ پادری نے کہا بے شبہ یہ پیش گوئیاں آنحضرتؐ کی ہی شان میں ہیں۔ لیکن میں دنیاوی منافع کی بنا پر ان کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ تم کو خدا توفیق دے تو مسلمان ہو جاؤ۔ چنانچہ وہ مسلمان ہو گیا۔ اور تحفتہ الاریب نام ایک کتاب لکھی جس میں یہ تمام حالات درج کیے اور کتب آسمانی سے آنحضرتؐ کی پیشن گوئیاں ثابت کیں۔

یہ کتاب چھپ گئی ہے اور ہماری نظر سے گزری ہے۔

امام غزالی نے بھی ایک کتاب اس بحث پر لکھی ہے۔ جو ہماری نظر سے گزری ہے' ان تمام تصنیفات کا یہ اندازہ ہے کہ توراۃ اور انجیل کی تحریف کو دو دلیلوں سے ثابت کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ ان کتابوں کے نسخوں میں سخت اختلاف ہے۔ اور چونکہ ان میں کسی طرح تطبیق نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ان میں کسی پر اعتبار نہیں ہو سکتا۔ دوسرے یہ کہ ان میں اکثر باتیں خلاف عقل ہیں' اور اس لیے وہ منزل من اللہ نہیں ہو سکتیں' یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ علمائے سلف کسی بات کا خلاف عقل ہونا اس بات کی دلیل قرار دیتے تھے کہ وہ خدا کی طرف سے نہیں ہو سکتی۔

فلسفہ کا رد

فلسفہ کی رو سے علم کلام کو صرف اس قدر تعلق تھا کہ اس کے جو مسائل مذہب اسلام کے مخالف ہوں وہ باطل کر دیے جائیں۔ لیکن متکلمین نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ عام طور پر فلسفہ یونانی کی غلطیاں ثابت کیں' جس کی وجہ یہ تھی کہ فلسفہ یونان کا جب ترجمہ ہوا تو لوگ نہایت شیفتگی سے اس کے گرویدہ ہو گئے۔ اسی گرویدگی نے یہ اثر پیدا کیا کہ فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خوش اعتقادی کی نظر پڑتی تھی' اور اس کے ضعیف مسائل بھی قوی اور یقینی معلوم ہوتے تھے۔ انہی میں

اقل قابل وہ مسائل بھی تھے جو بظاہر اسلام کے خلاف معلوم ہوتے تھے۔ متکلمین جب خاص ان مسائل کو باطل کرتے تھے تو متعصبین فلسفہ کو خیال ہوتا تھا کہ جس کے اور تمام مسائل صحیح ہیں اس کے وہی مسائل کیوں ضعیف ہوں گے جو اسلام کے مخالف ہیں۔

اسی ضرورت سے متکلمین نے عام طور پر فلسفہ پر نظر ڈالی اور سینکڑوں مسائل کی غلطی ثابت کی۔ قدمائے متکلمین نے قدر ضرورت پر اکتفا کیا تھا۔ لیکن متاخرین اور خصوصاً" امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دھجیاں اڑا دیں۔ علم کلام کا یہ حصہ الگ کر دیا جائے تو در حقیقت وہ ایک مستقل اور جداگانہ فلسفہ ہو گا اور اگر فرصت نے مساعدت کی تو میں اس پر ایک مستقل کتاب لکھوں گا۔ لیکن یہ حصہ در حقیقت علم کلام میں داخل نہیں۔

متکلمین نے یونانی مسائل کے سمجھنے میں جو غلطیاں کیں

حقیقت یہ ہے کہ متکلمین کو حکمائے یونان کے خیالات اور مسلمات کے سمجھنے میں بہت غلطیاں واقع ہوئیں جس کی وجہ یہ ہوئی کہ حکمائے اسلام مثلاً" ابن سینا وغیرہ یونانی زبان سے واقف نہ تھے اور ان کا دارومدار بالکل ان ترجموں پر تھا جو حنین اور اسحاق وغیرہ نے کیے تھے۔ یہ غلطی ابن سینا کو زیادہ تر واقع ہوئی' چنانچہ علامہ ابن رشد نے تہافتہ التہافتہ میں اکثر موقعوں پر نہایت تصریح سے اس کا ذکر کیا ہے' غلطی پر غلطی یہ ہوئی کہ ابن سینا کو مفسر ارسطو ہونے کی حیثیت سے ایسی شہرت حاصل ہوئی کہ جو کچھ اس کی زبان سے نکلا لوگوں نے اس کو ارسطو کی زبان سے نکلا ہوا سمجھا' یہاں تک کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کو ارسطو اور افلاطون سے مطلق لگاؤ نہیں تاہم امام رازی اور امام غزالی اور تمام متکلمین' ان کو ارسطو اور افلاطون کی طرف منسوب کرتے ہیں اور ان کی تردید کر کے خیال کرتے ہیں کہ انہوں نے فلسفہ یونانی کی تردید کی' حالانکہ وہ مسائل' ابن سینا کی ایجادات اور مخترعات سے ہیں۔

حکیم ابو نصر فارابی نے ایک رسالہ الجمع بین الرائیں لکھا ہے جو آج کل یورپ میں چھپ گیا ہے اس رسالہ سے اکثر اس قسم کی غلطیوں کا پتہ چلتا ہے' علامہ ابن رشد نے بھی تہافتہ التہافتہ میں اس قسم کی بہت سی غلطیوں کی تصریح ہے' چنانچہ ہم ان دونوں کتابوں کے حوالہ سے چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔

(1) عام طور پر مشہور ہے کہ ارسطو' عالم کے قدیم ہونے کا قائل تھا۔ حالانکہ ارسطو نے اپنی کتاب اثولوجیا میں صاف تصریح کی ہے کہ خدا نے ہیولی کو عدم محض سے

پیدا کیا۔ پھر ہیولی سے تمام چیزیں بنیں، اسی طرح افلاطون نے طیماوس اور بولیطا میں تصریح کی ہے کہ خدا نے ان تمام چیزوں کو عدم محض سے پیدا کیا ہے [4]۔

(2) مشہور ہے کہ افلاطون، عالم مثال کا قائل تھا، یعنی جو چیزیں ہمارے اس عالم میں موجود ہیں اسی قسم کی تمام چیزیں ایک اور عالم میں موجود ہیں۔ صرف یہ فرق ہے کہ یہ مادی اور وہ غیرمادی اور ان کو کبھی زوال نہ ہو گا۔ لیکن یہ غلط ہے۔ افلاطون اس بات کا قائل تھا کہ تمام عالم میں جو کچھ موجود ہے یا آئندہ موجود ہوتا ہے۔ جس کو وہ بنانا چاہتا ہے۔ اسی کا نام عالم مثال ہے۔

(3) عام خیال ہے کہ ارسطو اور افلاطون جزا اور سزا کے منکر تھے۔ لیکن یہ غلط ہے۔ ارسطو نے سکندر کے مرنے پر سکرندر کی ماں کو جو خط لکھا تھا اس میں ایک فقرہ یہ تھا۔ کہ

"ایسا کام (یعنی جزع و فزع) نہ کرنا جس کا یہ نتیجہ ہو کہ قیامت میں تم سکندر کی ملاقات سے محروم رہو۔"

افلاطون نے کتاب السیاستہ کے اخیر میں صاف بعث و نشر عدل میزان جزا و سزا کا ذکر کیا ہے (ماخوذ از جمع بین الرائین)

(4) مشہور ہے کہ فلاسفہ، معجزات کے منکر ہیں اور روحی اور رویا وغیرہ ہو کی تعبیر مسلمانوں کے عقیدے کے خلاف کرتے ہیں، علامہ ابن رشد لکھتے ہیں کہ فلاسفہ سے معجزات اور رویا کے متعلق، ایک حرف بھی منقول نہیں [5]۔

اصل یہ ہے کہ ابن سینا نے شفا اور اشارات میں نبوت۔ معجزہ کرامت۔ وحی۔ الہام کی حقیقت اصول عقلی کے مطابق بیان کی ہے اور چونکہ یہ دونوں کتابیں تمام تر فلسفہ، یونان سے ماخوذ تھیں، ان مسائل کو بھی لوگوں نے فلسفہ یونان سے ماخوذ سمجھا۔

(5) مشہور ہے کہ ارسطو وغیرہ اس بات کے قائل تھے کہ الواحد لا یصل رمنہ الواحد۔ یعنی واحد مطلق سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے، اس بنا پر سلسلہ کائنات اس طرح قائم کیا گیا ہے خدا نے صرف عقل فعال کو پیدا کیا، پھر عقل فعال نے عقل ثانی اور فلک اول کو پیدا کیا، اس طرح درجہ بدرجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے۔ لیکن یہ ارسطو پر اتہام ہے، یہ قاعدہ اور اس قاعدے کی تفریعات سب ابن سینا کے اختراعات ہیں، علامہ ابن رشد نے تہافتہ التہافتہ میں اس مسئلہ پر نہایت مفصل بحث کی ہے، اور ارسطو کی اصل رائے بیان کر کے اخیر میں لکھا ہے کہ۔

فانظر هذا الغلط ماأكثر على الحكماء فعليك ان تبين قولهم هذا هل هو برهاني ام لا اعنى فى كتب القدماء لا فى كتب ابن سينا وغيره الذين

غیر ما مذاهب القوم فی العلم الالهی[6]۔
دیکھ حکماء کی طرف لوگ کس قدر غلط باتیں منسوب کرتے ہیں تمہارا فرض ہے کہ اس قول پر لحاظ کرو کہ وہ برہانی ہے یا نہیں؟ لیکن قدماء کی کتابوں کو دیکھ ابن سینا وغیرہ کی کتابوں کو نہیں جنھوں نے الہیات کے متعلق حکماء کی رائیں الٹ پلٹ کر بیان کیں۔

علامہ موصوف، عقول عشرہ کی باہم علۃ و معلول ہونے کی نسبت لکھتے ہیں۔

واما حکاہ ابن سینا من صدور ھذا المبادی بعضھا من بعض فھوشی لا یعرفہ القوم باقی ابن سینا نے جو بیان کیا ہے کہ یہ (عقول حشرہ) ایک دوسرے سے صادر ہوئے ہیں تو حکما کو اس کی خبر بھی نہیں۔

(6) فلسفہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا موجب بالذات ہے یعنی عالم کو جو اس نے پیدا کیا تو ارادہ اور اختیار سے نہیں پیدا کیا بلکہ اس طرح جس طرح آفتاب سے خود بخود روشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر امام غزالی اور امام رازی نے حکمائے یونان پر نہایت زور شور سے اعتراضات کیے ہیں۔ لیکن یہ سرے سے حکماء کا قول ہی نہیں۔ ابن رشد نے تہافتہ (صفحہ 43) میں اس پر مفصل بحث کی ہے۔

(7) ابن سینا نے موجودات کی تین تقسیمیں کی ہیں، واجب بالذات۔ یعنی خدا۔ واجب بالغیر اور ممکن بالذات، یعنی عقل اول۔ ممکن۔ تمام متاخرین کا خیال ہے کہ یہ اصل میں ارسطو کا مذہب ہے لیکن یونانی واجب بالغیر کے سرے سے قائل ہی نہ تھے، ان کے نزدیک جو شے ممکن بالذات ہے وہ کسی اعتبار سے واجب نہیں ہے۔

یونان صرف دو قسموں کے قائل تھے۔ ممکن۔ ان میں سے جو عالم کو قدیم اور واجب کہتے تھے، وہ اس کو واجب بالذات کہتے تھے اور اس کو ذات باری کا معلول نہیں مانتے تھے، جو واجب بالذات کے قائل نہ تھے، وہ عالم کو حادث مانتے تھے۔ چنانچہ ابن رشد نے تہافتہ اور علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں اس مسئلہ کو بہ تکرار لکھا ہے۔

غرض اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جن کو متکلمین ارسطو اور افلاطون کے مخترعات و مسلمات سمجھے حالانکہ وہ بو علی سینا وغیرہ کے مخترعات ہیں۔

باقی وہ مسائل جو واقعی یونانیوں کے خیالات تھے ان کے متعلق متکلمین کو یہ غلطی ہوئی کہ متکلمین ان سب کو مذہب اسلام کے خلاف سمجھے۔ حالانکہ ان کو نفیاً یا ثباتاً" مذہب سے کچھ علاقہ نہیں۔۔ یعنی ان کے ثبوت یا نفی سے اسلام کو کچھ ضرر نہیں پہنچتا۔ مثال کے طور پر ہم چند مسائل ذیل میں درج کرتے ہیں۔

حکما کا مذہب	متکلمین اشاعرہ کا مذہب
(1) وجود تمام موجودات میں مشترک ہے خدا کا وجود، خدا کی عین حقیقت ہے اور ممکن کا وجود اس کی ماہیت سے خارج ہے-	(1) نہیں بلکہ ہر موجود کا وجود الگ ہے اور اس کا عین واجب و ممکن، دونوں کا وجود ان کا عین ہے-
(2) اشیاء کا وجود ذہنی بھی ہے-	(2) نہیں ہے-
(3) وجوب- امتناع- امکان- حقیقی چیزیں ہیں-	(3) اعتباری ہیں-
(4) ممکن کی علت احتیاج، امکان ہے-	(4) امکان نہیں- بلکہ اس کا حدوث خارجی ہے-
(5) عرض عرض کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے	(5) نہیں قائم ہو سکتا-
(6) اعراض باقی رہتے ہیں-	(6) ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہیں-
(7) عدد- مقدار- زمانہ کا وجود ہے-	(7) ان میں سے کوئی شے وجود نہیں رکھتی
(8) خلا محال ہے-	(8) ممکن ہے-
(9) جزء لا تیجزی کا وجود نہیں-	(9) ہے-اور تمام اجسام انہی اجزاء سے مرکب ہیں
(10) جسم ہیولی و صورت سے مرکب ہے-	(10) ہیولی کوئی چیز نہیں-

اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جن کی تفصیل دلائل و براہین کے ساتھ شرح مواقف میں مذکور ہے-

متکلمین[7] نے ان مسائل کو مذہب اسلام سے جس طرح متعلق کیا تھا اس کو ہم ایک مثال کے ضمن میں بیان کرتے ہیں-

حکماء کا یہ مذہب ہے کہ جسم ایک متصل چیز ہے، اور ہیولی و صورت سے مرکب ہے- متکلمین کہتے ہیں کہ جسم اجزاء لا تیجزی سے مرکب ہے اور ان میں اتصال حقیقی نہیں، گو بظاہر اتصال معلوم ہوتا ہے- اس مسئلہ پر متکلمین نے یہ متفرع کیا کہ تمام اجسام کی حقیقت متحد ہے- کیونکہ جسم اجزاء لا یتجزی کا نام ہے اور یہ اجزاء ایک سی حقیقت رکھتے ہیں- اس مسئلہ کو متکلمین، تماثل اجسام کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی نسبت علامہ تفتازانی شرح مقاصد میں لکھتے ہیں-

وھذا اصل یتبنی علیہ کثیر من قواعد الاسلام کاثبات القادر المختار و کثیر من احوال النبوۃ والمعاد یہ ایک جڑ ہے جس پر اسلام کے

بہت سے اصول مبنی ہیں مثلاً" قادر مختار کا ثبوت' اور نبوت اور قیامت کی بہت سی کیفیتیں۔

متکلمین نے اس مسئلہ کو اس بنا پر اصول مذہب میں داخل کیا ہے 8 کہ جب تمام اجسام متحد الحقیقتہ ٹھہرے تو سب کی ایک سی حالت ہونی چاہیے تھی۔ حالانکہ اجسام مختلف خصوصیتیں رکھتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ خاصیتیں خود ان اجسام سے نہیں پیدا ہوئیں بلکہ کسی قادر مختار نے پیدا کیں' اور اس کو ہم خدا کہتے ہیں۔

خرق عادات کا ثبوت بھی اسی مسئلہ پر مبنی ہے۔ کیونکہ جب تمام اجسام متحد الحقیقتہ ٹھہرے تو ایک جسم کی جو خاصیتیں ہیں وہ دوسرے اجسام میں بھی پائی جا سکیں گی۔ مثلاً" آگ جس طرح جلا سکتی ہے پانی بھی جلا سکے گا اور اسی کا نام معجزہ ہے۔

لیکن حقیقت میں قادر مختار کا ثبوت اس مسئلہ پر مبنی نہیں۔ خود متکلمین کا ایک بڑا گروہ تماثل اجسام کو نہیں مانتا اور باوجود اس کے قادر مختار اور خرق عادات کا قائل ہے۔

مسائل مذکورہ بالا کا تعلق تو بہت کھینچ تان کہ مذہب تک پہنچتا ہے۔ لیکن جو مسائل مذہب سے نہایت قریب کا تعلق رکھتے ہیں۔ ان کو بھی در حقیقت مذہب سے بہت کم تعلق ہے۔ مثلاً" عالم کا قدیم ہونا۔ متکلمین کے نزدیک' بالکل مذہب کے خلاف ہے' لیکن قرآن و حدیث میں عالم کے قدم و حدوث کا کچھ اشارہ نہیں' متکلمین کہتے ہیں کہ عالم اگر قدیم ہو گا تو خدا اس کا خالق نہیں ہو سکتا۔ لیکن حکماء کے نزدیک قدیم ہونا اور مخلوق ہونا متضاد باتیں نہیں ہیں' ان کے نزدیک عالم قدیم بھی ہے اور خدا کا پیدا کیا ہوا بھی ہے' ہاتھ کو جس وقت حرکت ہوتی ہے قلم کو بھی اسی وقت حرکت ہوتی ہے یعنی دونوں کی حرکت کا زمانہ ایک ہے' باوجود اس کے قلم کی حرکت ہاتھ ہی کی حرکت سے پیدا ہوئی ہے۔

یا مثلاً" خدا کا عالم جزئیات ہونا۔ متکلمین سمجھتے ہیں کہ حکماء کو اس سے انکار ہے' اور اس سے انکار کرنا صریح نصوص قرآنی سے انکار کرنا ہے۔ لیکن حقیقت واقع یہ ہے کہ حکماء کو اصل مسئلہ سے انکار نہیں وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا تمام جزئیات کو جانتا ہے۔ لیکن وہ اس بات کو نہیں مانتے کہ جزئیات جب وجود میں

آ جاتے ہیں تب خدا کو ان کا علم ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو خدا کو علم ازلی نہ ہوگا۔

ملاحدہ کا رد

جیسا کہ تم نے پچھلے بیانات سے اندازہ کیا ہو گا' علم کلام کو فلسفہ یا یہود و نصاریٰ کی مدافعت میں کچھ دقت پیش نہیں آئی۔ البتہ جو کچھ مشکل تھی وہ ملاحدہ کے مقابلہ میں تھی یہ ایک فرقہ تھا جو کسی مذہب کا قائل نہ تھا' اور ہر مذہب پر رد و قدح کرتا تھا۔ اسلامی مسلمات میں سے اگرچہ ان کو ہر چیز سے مخالفت تھی۔ لیکن زیادہ تر انہوں نے قرآن مجید کو پیش نظر رکھا تھا' قرآن مجید پر ان کے جو اعتراضات ہیں' امام رازی تفسیر کبیر میں جا بجا ان کے نام سے نقل کرتے ہیں۔ مثلاً" قرآن مجید میں حضرت سلیمان و ہدہد و بلقیس اور چیونٹی کا جو واقعہ مذکور ہے۔ اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ملاحدہ نے اس پر متعدد اعتراض کیے ہیں۔

ملاحدہ کی مشابہت

(1) ہدہد اور چیونٹی کیونکر عاقلانہ باتیں کر سکتی ہیں۔

(2) حضرت سلیمان' شام میں تھے وہاں سے ہدہد کیونکر دم بھر میں یمن پہنچا اور پھر واپس آگیا۔

(3) حضرت سلیمان کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تمام دنیا کے بلکہ جنات کے بھی بادشاہ تھے۔ باوجود اس کے ان کو بلقیس جیسے حکمران کا نام و نشان تک معلوم نہ تھا۔

(4) ہدہد کو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ آفتاب کو سجدہ کرنا ناجائز ہے اور موجب کفر ہے۔

علامہ ابن حزم نے ملل و نحل میں ایک مشہور ملحد کا جو خود ان کے زمانہ میں تھا۔ اور جس کا نام عبداللہ بن شثیف تھا ایک مناظرہ نقل کیا ہے۔

سکاکی نے مفتاح کے اخیر میں ایک باب باندھا ہے جس میں ملاحدہ کے ان اعتراضات کے جواب دیے ہیں جو فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے وہ قرآن مجید پر وارد کرتے تھے۔ اسی طرح اور تصنیفات میں ملاحدہ کے اعتراض نہایت کثرت سے ملتے ہیں۔ ایک عجیب بات یہ ہے کہ آج فلسفہ اس قدر ترقی کر گیا ہے۔ طبائع میں کرپڑی۔ نکتہ چینی اور شبہات کا مادہ بے انتہاء بڑھتا جاتا ہے۔ تاہم مذہبی مسائل پر آج کل جو اعتراضات کیے جا رہے ہیں وہ زور۔ قوت۔ تدقیق اور تعداد میں ان سے زیادہ نہیں جو پچھلے ملاحدہ کر چکے تھے۔

امام رازی نے مطالب عالیہ میں نبوت کی بحث کو تخمینا" ساٹھ صفحوں میں لکھا ہے۔ اس میں سے قریبا" 50 صفحے ملاحدہ کے اعتراضات کی تفصیل میں ہیں، اسی طرح نہایتہ العقول میں قرآن مجید کے معجز ہونے پر منکرین کی زبان سے سینکڑوں اعتراضات نقل کیے ہیں، انہی اعتراضات اور شبہات کا اٹھانا در حقیقت اصلی علم کلام ہے۔

قرآن مجید پر ملاحدہ کے اعتراضات تین قسم کے ہیں۔

(1) قرآن مجید میں ایسے واقعات مذکور ہیں، جو قانون قدرت کے خلاف ہیں۔ مثلاہر قسم کے خرق عادات۔ جانوروں کی بات چیت۔ پہاڑوں کی تسبیح خوانی۔

(2) اکثر ایسی باتیں مذکور ہیں جو وہم پرستی پر مبنی ہیں۔ مثلا" جادو کا اثر _ شیطان کا آدمی کو لگا جانا۔

(3) بہت سی باتیں، تحقیقات علمی کے خلاف ہیں۔ مثلا" آفتاب کا چشمہ میں ڈوبنا۔ دنیا کا چھ دن میں پیدا ہونا۔ پانی کا آسمان سے برسنا۔ نطفہ کا پیٹھ اور سینہ کے بیچ میں پیدا ہونا وغیرہ وغیرہ۔ ان اعتراضات کے جواب میں متکلمین کے فرقوں نے مختلف طریقے اختیار کیے۔ اشاعرہ کا یہ مذاق ہے کہ قرآن مجید میں ان واقعات کا ہونا تسلیم کرتے ہیں اور پھر ان کا جواب دیتے ہیں قدمائے متکلمین اکثر واقعات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ منکرین نے قرآن مجید کی غلط تعبیر کی ہے۔ مثال کے طور پر ہم چند اعتراضات مع جوابات کے لکھتے ہیں۔

مثال (1) قرآن مجید میں حضرت عیسیٰ کے متعلق مذکور ہے۔

وماقتلوہ وماصلبوہ ولکن شبہ لھم اس آیت کے معنی عام مفسرین یہ لکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مقتول و مصلوب نہیں ہوئے بلکہ خدا نے ایک دوسرے شخص کی صورت حضرت عیسیٰ کی صورت سے بدل دی۔ لوگوں نے اسی کو حضرت عیسیٰ سمجھ کر پھانسی پر چڑھا دیا۔ اس پر متعدد اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

(1) اگر اس طرح صورتیں بدل جایا کریں تو کسی شخص کی نسبت اطمینان نہ رہے کہ وہی شخص ہے یا کوئی اور شخص

(2) خدا کو اگر حضرت عیسیٰ کا بچانا تھا تو یوں ہی بچا سکتا تھا۔ اس کے لیے ایک ناکردہ

گناہ کو پھانسی پر چڑھانا کیا ضرور تھا۔

(3) حضرت عیسیٰ کی مدد کے لیے خدا نے حضرت جبرئیل کو مقرر کیا تھا اور ان کی قوت اور قدرت معلوم ہے باوجود اس کے وہ حضرت عیسیٰ کو یہودیوں کے پنجہ سے نہ بچا سکے اور اس کی ضرورت پڑی کہ ایک دوسرے بے گناہ کی صورت، حضرت عیسیٰ کی صورت سے بدل دی جائے اور اس طرح وہ نجات پائیں۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں یہ تمام اعتراضات مع شے زائد نقل کیے ہیں اور ان کے جواب دیئے ہیں، پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ قادر مختار کو یہ قدرت ہے کہ زید و عمرو کو بالکل ہم صورت بنادے۔ باین ہمہ زید و عمرو کی نسبت کسی شخص کو یہ احتمال نہیں پیدا ہوتا کہ دونوں کی صورتیں بدل گئی ہیں۔ اسی طرح صورت موجود میں بھی شبہ نہیں پیدا ہوتا۔ دوسرے اور تیسرے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ خدا اگر اور طریقے سے حضرت عیسیٰ کو بچاتا تو یہ معجزہ بداہتہ کی حد تک پہنچ جاتا جس کے بعد ایمان کا لانا لازمی ہے۔ لیکن معجزہ کا یہ مقصود نہیں ہوتا کہ لوگ مجبوراً ایمان لائیں یہ امام رازی کا جواب تھا۔ جوانہوں نے اشاعرہ کے مذاق کے موافق دیا۔

لیکن اور محققین نے خود آیت کے معنی پر غور کیا اور فیصلہ کیا کہ آیت کے معنی غلط بیان کیے گئے جس کی وجہ سے اعتراضات قائم ہوتے ہیں۔ محدث ابن حزم نے کتاب الملل والنحل میں نہایت زور سے اس کی تردید کی اور لکھا کہ۔

ولوامکن ان یشبہ ذالک علی ذی حاستہ مسلمتہ لبطلت النبوات کلھااذالعھا شبھت علی الحواس السلیمتہ اور اگر اس قسم کا اشتباہ صحیح الحواس آدمی کو ہو سکتا ہو تو سرے سے نبوت ہی باطل ہو جائے۔ اس لیے کہ ممکن ہے کہ صحیح الحواس آدمیوں کو دھوکا ہو گیا ہو۔

محدث موصوف نے آیت کے یہ معنی لکھے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نہ قتل ہوئے نہ مصلوب ہوئے۔ لیکن مخالفوں نے جو ان کا مصلوب ہونا مشہور کر دیا تو لوگوں کے نزدیک اصل حقیقت مشتبہ ہو گئی اور ان کا شبہ ہو گیا کہ اصل واقع کیا ہے۔

مثال (2) قرآن مجید میں مذکور ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب سامری سے گوشالہ کے بنانے پر مواخذہ کیا تو اس نے کہا کہ فقبضت قبضنه من اثر الرسول اس کے معنی عام مفسرین یہ لکھتے ہیں کہ سامری نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو گھوڑے پر سوار دیکھا تھا اس وقت اس نے ان کو گھوڑے کے سم کے نیچے کی خاک اٹھالی تھی اسی کو گوسالہ کے پیٹ میں ڈال دیا۔ خاک کی تاثیر سے اس میں جان آ گئی اور وہ مٹی کا گوسالہ بولنے لگا۔ اسی واقعہ کا ذکر اس آیت میں ہے۔ عام مفسرین اس آیت کے یہ معنی قرار دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ خاک میں ایسی تاثیر ہو سکتی ہے۔ لیکن ابو مسلم اصفہانی آیت کے یہ معنی نہیں قرار دیتا وہ کہتا ہے کہ یہ عرب کا محاورہ ہے۔ الرجل یقفو اثر فلان و یقبض اثره یہ الفاظ عرب میں پیروی اور اتباع کے موقع پر استعمال کیے جاتے ہیں' رسول سے یہاں مراد خود حضرت موسی علیہ السلام ہیں۔ آیت کے معنی یہ ہیں کہ سامری نے کہا کہ میں نے حضرت موسی کی تقلید کی تھی اور ان کے مذہب کو حق سمجھا تھا لیکن اب ظاہر ہوا کہ وہ باطل تھا۔ اس لیے میں نے اس کو پھینک دیا یعنی چھوڑ دیا اس پر صرف یہ شبہ رہ جاتا ہے کہ سامری خود حضرت موسی سے خطاب کر رہا تھا اس لیے طرز کلام کے لحاظ سے اس کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ میں نے تمہاری تقلید کی تھی نہ یہ کہ میں نے پیغمبر کی تقلید کی تھی۔ لیکن امرا اور رؤسا سے خطاب کے موقع پر اسی طرح کلام کیا جاتا ہے' عباسیہ کے دربار میں خلفاء کو بجائے آپ کے امیر المومنین کے لفظ سے خطاب کرتے تھے۔ ابو مسلم اصفہانی کا یہ قول اگرچہ تمام مفسرین کے خلاف ہے لیکن امام رازی نے تفسیر کبیر میں اسی کو ترجیح کی متعدد وجہیں بیان کیں جن کو ہم قلم انداز کرتے ہیں۔

مثال (2) قرآن مجید میں ہے۔

قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك۔ ثم اجعل على كل جبل منهن جزاءً ثم ادعهن ياتنيك سعيا"۔

(ترجمہ) خدا نے کہا کہ چار پرند لو' پھر ان کے ٹکڑے کر ڈالو پھر ہر پہاڑ پر ان کا ایک حصہ رکھ آؤ۔ پھر ان کو بلاؤ وہ دوڑتے چلے آئیں گے۔

یہ اس وقت کا واقعہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خدا سے کہا کہ اے خدا تو مردے کو کیونکر جلائے گا۔ خدا نے کہا کیا تم کو اس پر یقین نہیں۔ حضرت ابراہیم نے کہا کیوں نہیں، لیکن زیادہ اطمینان چاہتا ہوں۔ اس وقت خدا نے ان سے کہا کہ چار پرند لو۔ اکثر مفسرین نے یہی معنی لیے اور قرار دیا کہ در حقیقت حضرت ابراہیم نے پرندوں کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا تھا اور پھر وہ زندہ ہو گئے۔ لیکن ابو مسلم اصفہانی نے اس تفسیر پر متعدد اعتراضات کیے اول یہ کہ صرھن الیک کے معنی ٹکڑے کرنے کے نہیں ہیں۔ صار لیصور اگر اس معنی میں آتا بھی ہے تو اس کا صلہ الی کے لفظ سے نہیں آتا۔ دوسرے یہ کہ ادعھن میں جو ضمیر ہے وہ ذی الروح کے لیے مخصوص ہے۔ اس لیے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ پرندوں کو بلاؤ۔ حالانکہ مفسرین کے قول کے بموجب اس کے معنی یہ ہونے چاہیں کہ ان کے قطع شدہ اجزاء کو بلاؤ۔

ان دونوں اعتراضوں سے زیادہ قوی اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ مقصود تھا تو چار پرندوں کی کیا حاجت تھی۔ ایک پرندہ کا ٹکڑے ٹکڑے کر دینا اور پھر ان کو جلا دینا کافی تھا۔ شک کو رفع کرنے کا جو تعلق ہے۔ وہ زندہ کرنے سے ہے۔ ایک۔ دو۔ چار کو اس میں کیا دخل ہے۔؟

ابو مسلم اصفہانی نے تمام مفسرین کی رائے سے اختلاف کیا اور آیت کے معنی یہ قرار دیے کہ خدا نے تمثیل کے طور پر حضرت ابراہیم سے کہا کہ مثلاً" اگر تم چار پرندوں کو لو، اور ان کو خوب پر چالو کہ وہ تم سے خوب ہل جائیں۔ پھر ان کو الگ الگ پہاڑ پر چھوڑ آؤ اور ان کو بلاؤ تو وہ چلے آئیں گے اسی طرح جب ہم بلائیں گے تو روحیں دوڑتی ہوئی اپنے جسموں میں چلی آئیں گی۔

مثال (4) قرآن مجید میں ہے۔

وسخرنا مع داؤد الجبال یسبحن معہ الطیر۔ اور ہم نے پہاڑوں کو داؤد کا مسخر کر دیا تھا کہ وہ داؤد کے ساتھ تسبیح پڑھتے تھے اور پرندوں کو بھی۔

اس پر ملاحدہ کا اعتراض تھا کہ پہاڑ کوئی جان دار چیز نہیں، وہ کیونکر تسبیح پڑھ سکتا ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ جمادیت۔ نطق کے منافی نہیں اس لیے پہاڑ وغیرہ بھی

بول سکتے ہیں۔ چنانچہ امام رازی نے اس آیت کی تفسیر میں اشاعرہ کے مذاق کے موافق یہی جواب دیا ہے۔ لیکن معتزلہ عموماً" اور بعض اہل معانی' آیت کی یہ تفسیر نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ پہاڑوں کا تسبیح کہنا ایسا ہی ہے جیسا کہ خدا نے دوسرے موقع پر کہا ہے وان من شی الا یسبح بحمدہ یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جو خدا کی تسبیح نہ پڑھتی ہو۔ یعنی زبان حال سے ہر چیز خدا کی حمد و ثنا میں رطب اللسان ہے۔

مثال (5) قرآن مجید میں ہے۔

قال رب اجعل لی ایتہ۔ قال ایتک الا تکلم الناس ثلثہ ایام الا رمزا۔

(ترجمہ) زکریا نے کہا' اے خدا میرے لیے کوئی نشانی مقرر کر دے خدا نے کہا تیری نشانی یہ ہے کہ تو تین دن تک اشاروں کے سوا باتیں نہ کرے۔

عام مفسرین کہتے ہیں کہ حضرت زکریا کی اولاد ہونے کے خدا نے پہچان مقرر کی تھی کہ تین دن تک حضرت زکریا کی زبان بند ہو گئی' اور وہ اشارہ کے سوا مطلق بات چیت نہیں کر سکتے تھے۔ اس پر اعتراض تھا کہ اولاً" تو یہ واقعہ خلاف عقل ہے' دوسرے اس سے اولاد ہونے کو کیا تعلق مفسرین کہتے ہیں کہ یہ خرق عادت ہے اور خرق عادت جائز ہے۔ ابو مسلم اصفہانی کہتے ہیں کہ زبان کے بند ہونے سے اعتکاف کرنا مراد ہے۔ کیونکہ اس زمانہ میں اعتکاف کی حالت میں بجز ایماو اشارہ کے بات چیت نہیں کرتے تھے' خدا نے حضرت زکریا سے کہا کہ جب تم اعتکاف اور عبادت میں مشغول ہو گئے تو تمہاری اولاد ہو گی۔ امام رازی ابو مسلم کا یہ قول نقل کر کے لکھتے ہیں۔

وھذا لقول عندی حسن معقول و ابومسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیر الغوض علی الدقائق و اللطائف اور یہ قول میرے نزدیک بہتر اور معقول ہے۔ اور ابو مسلم کا کلام تفسیر میں نہایت معقول ہوتا ہے اور وہ اکثر دقیق اور لطیف باتیں پیدا کرتا ہے۔

مثال (قرآن مجید میں حضرت سلیمان کے ذکر میں ہے۔

وعلمنا منطق الطیر۔ اور ہم کو سکھلائی گئی پرندوں کی بولی۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ پرندوں کا بات چیت کرنا ممکن ہے اور حضرت سلیمان ان کی

بات چیت سمجھ سکتے تھے اور یہ ان کا معجزہ تھا۔

لیکن محدث ابن حزم اس آیت کے متعلق لکھتے ہیں۔

لم یدفع یکون للحیوان اصوات عند معاناۃ ما تقتضیہ لہ الحیوۃ من طلب الغذاء و عند الالم و عند المضاربتہ و طلب السفاد و دعاء اولا دھا وما شعبہ ذالک فھذا ھو الذی علمہ اللّٰہ تعالی سلیمان رسولہ علیہ السلام

(ترجمہ) ہم اس بات کے منکر نہیں کہ حیوانات، ضروریات زندگی مثلاً غذا کی تلاش۔ تکلیف کے احساس۔ لڑائی۔ جفتی بچوں کے بلانے اور اس قسم کے موقعوں پر کچھ آوازیں نکالتے ہوں۔ حضرت سلیمان کو خدا نے اسی کی تعلیم دی تھی۔ (یعنی وہ ان آوازوں سے ان کی خواہشوں کا اندازہ کر سکتے تھے۔

مثال (7) قرآن مجید میں ہے۔ یایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ و خلق منھا زوجھا۔ (نساء) عام مفسرین اس آیت کے یہ معنی لیتے ہیں۔ کہ خدا نے حضرت آدم کو پیدا کیا اور پھر ان سے حضرت حوا کو پیدا کیا، اور وہ اس طرح کہ حضرت آدم کی بائیں پسلی نکال لی اور اسی کو حضرت حوا بنا دیا۔ لیکن ابو مسلم اصفہانی نے آیت کے معنی یہ بیان کیے ہیں کہ منہا معنی من جنسھا کے ہیں یعنی حضرت حوا حضرت آدم کی ہم جنس پیدا کی گئیں منہ یہ کہ ان کی پسلی سے پیدا کی گئی، امام رازی بھی ابو مسلم ہی کے ہم زبان ہیں۔

غرض اس قسم کے تمام موقعوں پر، ان محققین کا یہ بیان ہے کہ لوگوں نے قرآن مجید کے معنی غلط بیان کیے ہیں اور اس وجہ سے وہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

ملاحدہ کا ایک اور اعتراض

ملاحدہ کا ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ اسلام نے واقعات ما بعد الموت کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے وہ طفلانہ ہوس پرستی ہے۔ مثلاً" دودھ اور شہد کی نہریں۔ نوجوان حوریں۔ دل ربا غلمان۔ ہر قسم کے میوہ جات۔ بڑے بڑے جواہر نگار محل۔ عالم آخرت جو سرتاپا عالم اقدس ہے۔ اگر وہاں بھی یہی دنیاوی خواہش

کے سامان ہیں تو اس کو ہماری اس ذلیل دنیا پر ترجیح کی کیا وجہ ہے۔ اس کے علاوہ بہت سی باتیں ممتنعات اور محالات میں داخل ہیں۔ مثلاً" ہاتھ پاؤں کا شہادت دینا۔ پل صراط سے گزرنا۔ اعمال کا تولا جانا۔ دوزخ میں زندہ رہنا وغیرہ وغیرہ

ان اعتراضات کے متعلق تین گروہ ہیں۔ اشاعرہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ سب واقعات بعینہ اسی طرح وقوع میں آئیں گے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں۔ شہادت اعضا۔ وزن اعمال۔ دوام عذاب وغیرہ یہ سب خرق عادات ہیں اور خرق عادات عموماً" جائز ہیں۔ اشاعرہ کے سوا باقی تمام فرقے اس بات کے قائل ہیں کہ واقعات ما بعد الموت کی اصلی حقیقت کچھ اور ہے۔ لیکن جس طریقہ سے اور جن الفاظ میں ان کی تعبیر کی گئی۔ اس کے سوا ان کی تعبیر کا کوئی اور طریقہ نہ تھا(۔ محدث ابن تمیہ حالانکہ مشہور ظاہری ہیں تاہم اپنے رسالہ شرح حدیث نزول میں ایک محققانہ تمہید کے بعد لکھتے ہیں۔

ثم ان اللّٰہ سبحانہ و تعالی اخبرنا بما وعدنا بہ فی الدار الاخرۃ من النعیم و العذاب واخبرنا بما یوکل و یشرب و ینکح و یفرش و غیر ذلک فلولا معر فتنا بما یشبہ ذلک فی الدنیا لم یفہم ما وعدنا بہ و نحن نعلم مع ذلک ان تلک الحقائق لیست مثل ھذہ حتی قال ابن عباس لیس فی الدنیا مما فی الجنتہ الا الاسماء۔

(ترجمہ) پھر خدائے پاک نے قیامت میں جس آرام اور عذاب کا وعدہ کیا اس کی خبر اور ان چیزوں کی خبر دی جو کھانے پینے بچھانے مقاربت کرنے کی ہیں، تو اگر ہم ان چیزوں کو نہ جانتے جو موعود چیزوں سے مشابہ ہیں تو ہم ان کو سمجھ ہی نہ سکتے، لیکن ہم باوجود اس کے یہ جانتے ہیں کہ وہ موعود چیزیں ان دنیاوی چیزوں کی سی نہیں ہیں یہاں تک کہ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ نام کے سوا دنیا اور آخرت کی چیزوں میں کوئی اشتراک نہیں ہے۔

امام غزالی جواہرالقرآن میں عذاب قبر اور عذاب آخرت کی یہ تشریح کرکے انسان میں جو رذائیل اخلاق ہیں انہی کو سانپ اور بچھو سے تعبیر کیا گیا ہے لکھتے ہیں۔

وهذا سر قوله صلی اللّٰه علیه وسلم انما ھی اعمالکم ترد علیکم و قوله تعالی یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا بل سر قوله تعالی کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم' ای ان الجحیم فی باطنکم فاطلبو ھا یعلم الیقین لترونھا قبل ان تدارکوھا بعین الیقین' بل ہو سر قوله تعالی یستعجلونک بالعذاب و ان جھنم لمحیطة بالکفرین' ولم یقل انھا سیحیط بل قال ھی محیطته- وقوله انا اعتدنا للظلمین نارا" احاط بھم سرادقھا ولم یقل یحیط بھم و ھو معنی قول من قال ان الجنته والنار مخلوقتان- فان لم تفھم المعانی کذلک فلیس لک نصیب من القران الا فی قشره کما لیس للبھیمته نصیب من البرالا فی قشره وھوالتبن والقران غذاء الحلق کلھم علی اختلاف اصنافھم ولکن اغتذاء ھم بہ علی قدر درجاتھم و فی کل غذاء مخ و نخالتہ و تبن-

(ترجمہ) اور یہ راز ہے آنحضرت کے اس ارشاد کا کہ یہ تمہارے اعمال ہی ہوں گے جو تمہارے سامنے آئیں گے اور یہی معنی ہیں خدا کے اس قول کے کہ قیامت میں جو کچھ جس نے کیا ہو گا- وہ تیار پائے گا بلکہ یہی حقیقت ہے خدا کے اس قول کی کہ اگر تم کو علم الیقین ہوتا تو تم دوزخ کو دیکھ لیتے یعنی یہ کہ دوزخ خود تمہارے دل میں موجود ہے- سو اس کو یقین کے ذریعہ سے دیکھ لو قبل اس کے کہ یقین کی آنکھ سے اس کو دیکھو گے- بلکہ یہی حقیقت ہے خدا کے اس قول کی کہ کافر لوگ عذاب میں جلدی کرتے ہیں- حالانکہ عذاب نے کافروں کو ہر طرف سے چھالیا ہے یہ نہیں کہا- آئندہ چھائے گا- اور یہی معنی ہیں اس شخص کے قول کے جو یہ کہتا ہے کہ دوزخ و بہشت پیدا ہو چکی ہے- تو اگر تم مطالب کو اس طرح نہیں سمجھتے تو تم قرآن کے مغز تک نہیں پہنچتے بلکہ تم کو صرف چھلکے سے کام ہے- جیسا کہ چارپایہ کو گیہوں کے مغز سے نہیں غرض ہوتی- بلکہ صرف بھوسے سے غرض ہوتی ہے اور قرآن مجید سب لوگوں کی غذا ہے لیکن اس کا غذا ہونا باختلاف مراتب ہے (یعنی جو جس درجہ کا ہے اسی قسم کی غذا اس کو ملتی ہے) اور ہر غذا میں اصل اور چھلکا اور بھوسی ہوتی ہے-

اسی کتاب میں میں ایک اور موقع پر واقعات مابعد الموت کے متعلق لکھتے ہیں۔

ویشتمل ایضا علی ذکر مقدمات احوال الفریقین و عنها یعبر بالحشر والنشر و الحساب و المیزان والصراط۔ ولها ظواهر جیلته یجری مجری الغذاء لعموم الخلق ولها اسرار غامضته یجری مجری الحیوة الخصوص الخلق۔

(ترجمہ) اور قرآن مجید میں فریقین کے ابتدائی حالات بھی مذکور ہیں اور انہی کو حشر و نشر۔ حساب۔ ترازو اور پل صراط سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ان آیتوں کے ایک تو ظاہری معنی ہیں جو بطور غذا کے تمام آدمیوں کے لیے ہیں۔ اور ان میں دقیق راز ہیں جو خواص کے لیے بطور زندگی کے ہیں۔

ملاحدہ کا ایک اور اعتراض

ملاحدہ کا ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہودیوں اور پارسیوں کے یہاں جو دور از کار قصے اور افسانے مشہور تھے' قرآن مجید ان سے بھرا پڑا ہے۔ مثلاً یہ کہ "ہاروت و ماروت" دو فرشتے بابل کے کنوئیں میں سرنگوں معلق ہیں جو لوگوں کو جادو سکھلاتے ہیں۔ "یاجوج و ماجوج دو عجیب الخلقت قومیں ہیں جن کے لیے سکندر نے سد سکندری قائم کی۔

حضرت داؤد نے اپنے ایک درباری افسر کی جورو کو بلطائف الحیل حاصل کیا۔ حضرت سلیمان کے لیے آفتاب ڈوب کر دوبارہ نکل آیا' شیطان نے خدا سے اجازت مانگ کر حضرت ایوب کی تمام آل و اولاد فنا کر دی اور ان کو بیمار کر ڈالا یہاں تک کہ ان کے بدن میں کیڑے پڑ گئے' حضرت ابراہیم کئی دفعہ کذب کے مرتکب ہوئے۔ حضرت آدم نے شرک کیا یعنی اپنے بیٹوں کا نام عبد الحارث رکھا اور حارث شیطان کا نام ہے۔

ان اعتراضات کا جواب اگرچہ در حقیقت علم کلام کا بڑا ضروری حصہ تھا۔ لیکن کتب کلامیہ میں اس لحاظ سے اس کا ذکر نہیں کیا جاتا کہ متکلمین کے نزدیک اس حصہ سے بحث ہونا محدث اور مفسر کا منصب ہے۔

مفسرین نے ان قصص کے متعلق جو لکھا اس کا ماحصل یہ ہے کہ قصص انبیاء کا

جس قدر حصہ قرآن مجید میں مذکور ہے وہ صحیح ہے۔ لیکن بنی اسرائیل نے واقعات اصلی پر جو حاشے چڑھائے وہ صحیح نہیں' اسی بنا پر قدمائے مفسرین میں سے جن لوگوں نے بنی اسرائیل کی روایتیں تفسیروں میں داخل کر دی تھیں محدثین نے ان کی تفسیروں کو ساقط الاعتبار قرار دیا۔ بلکہ خود مفسروں کو بھی۔

قدمائے مفسرین میں جو بڑے پایہ کے مفسر گزرے ہیں وہ یہ ہیں مجاہد' مقاتل بن سلیمان' کلبی ضحاک۔ سدری۔ تفسیر کبیر وغیرہ میں قصص الانبیاء کی نسبت جس قدر روایتیں ہیں۔ اور جن کو قرآن مجید کے قصوں میں منضم کر دیا گیا ہے انہی بزرگوں سے منقول ہیں' ان کی کیفیت یہ ہے کہ مجاہد حالانکہ بہت بڑے ثقہ اور قابل حجت امام ہیں تاہم ان کی تفسیر کو اس وجہ سے غیر معتبر قرار دیا گیا۔ کہ وہ بنی اسرائیل سے ماخوذ ہے' میزان الاعتدال ذہبی میں ہے کہ "کسی نے اعمش سے پوچھا کہ مجاہد کی تفسیر مخالف کیوں ہے۔ انہوں نے کہا بوجہ اس کے کہ اہل کتاب یعنی یہود سے ماخوذ ہے۔

مقاتل کو علانیہ محدثین نے کاذب اور مفتری کہا حالانکہ ان کا جو کچھ جرم تھا وہ یہی تھا کہ وہ اہل کتاب سے روایت کرتے تھے۔ اسی طرح کلب۔ سدی۔ ضحاک کی روایتیں عموماً" قابل اعتبار قرار دی گئیں۔ چنانچہ میزان الاعتدال میں ہر ایک کے حامل سے مفصل بحث کی ہے۔

علامہ ابن خلدون نے اس بحث پر ایک نہایت لطیف مضمون لکھا ہے اس کا ترجمہ یہ ہے۔

متقدمین نے اسباب میں نہایت استیعاب کیا۔ لیکن ان کی تصنیفات میں رطب و یابس متبول مردود سب کچھ ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب لکھی پڑی قوم نہ تھی۔ ان کا خمید بدویت اور امیت تھی' اور جب ان کو اس قسم کے چیزوں کی دریافت کا شوق ہوتا تھا۔ جن کا شوق اکثر انسانوں کو فطرۃ ہوتا ہے۔ مثلاً دنیا کی ایجاد کے اسباب' آفرینش کا آغاز۔ وجود کے اسرار۔ تو وہ ان باتوں کو اہل کتاب سے پوچھا کرتے تھے۔ لیکن اس زمانہ کے اہل کتاب جو عرب میں موجود تھے خود بدوی تھے اور ان کی جو معلومات تھیں بالکل عامیانہ تھیں' یہ لوگ اکثر قبیلہ حمیر سے تھے

جو یہودی ہو گئے تھے۔ جب یہ اسلام لائے تو احکام شرعیہ کے سوا جن میں بہت احتیاط کی جاتی تھی۔ باقی امور مثلاً" اسباب کائنات اور قصص انبیاء وغیرہ کے متعلق ان کے وہی خیالات قائم رہے جو پہلے سے تھے۔ کعب احبار۔ وہب ابن منبہ۔ عبداللہ بن سلام وغیرہ۔ انہی لوگوں میں سے ہیں۔ ان لوگوں کی جو روایات و حکایات محفوظ تھیں، تمام تفسیر کی کتابوں میں داخل ہو گئیں اور چونکہ ان روایتوں کو احکام شرعیہ سے تعلق نہ تھا۔ اس لیے ان کے متعلق مفسرین نے احتیاط نہیں کی۔ چنانچہ تمام تفسیریں انہی روایتوں سے بھر گئیں۔ حالانکہ ان روایتوں کا ماخذ وہی صحرا نشین یہود تھے جن کو کسی قسم کی تحقیق حاصل نہ تھی۔ لیکن چونکہ یہ لوگ مذہبی حیثیت سے مشہور اور معروف تھے اور لوگ ان کا احترام کرتے تھے اس لیے ان کی روایتوں کو قبول عام حاصل ہو گیا۔

ائمہ فن نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خاص خاص قصص کو بہ تصریح غلط اور موضوع بتایا۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں اکثر جگہ نہایت زور شور سے ان قصوں کی تکذیب کی ہے۔

اس کے علاوہ محققین نے اس پہلو پر بھی بحث کی کہ قرآن مجید میں جو قصے منقول ہیں وہ تاریخی حیثیت سے منقول ہیں یا عبرت و پند کے لحظ سے، شاہ ولی اللہ صاحب فوزالکبیر فی اصول التفسیر میں لکھتے ہیں۔

وازایام اللہ یعنی وقائع کہ آنرا احداث فرمودہ است از مثل انعام مطیعین و تعذیب عصاۃ آنرا اختیار فرمودہ کہ بگوش ایشاں رسیدہ باشدا جمالاً" ذکرے ازاں شنیدہ مثل قصص قوم نوح عاد و ثمود کہ عرب آنرا ابا" عن جد تلقی نمودہ بودند و مثل قصص حضرت ابراہیم و انبیائے بنی اسرائیل کہ بسبب اختلاط یہود باعرب در قرون بسیار، مانوس اسماع ایشاں شدہ بودند۔ واز قصص مشہورہ جماعے چند انتزاع فرمودہ کہ در تذکیر ایشاں بکار آید نہ سرد تمام قصص بجمیع خصوصیات۔

پس مقصود ازیں قصص نہ معرفت انفس آنہا است، بلکہ مقصود، انتقال ذہن سامع است۔ بر خامت شرک و معاصی و عقوبت خدائے تعالی بر آنہا و مطمئن شدن نصرت خدائے تعالی۔"

تاویل کی بحث

متکلمین اور قدمائے مفسرین نے قرآن مجید کے الفاظ اور عبارت کی جس طرح تعبیر کی، اس سے اگرچہ ملاحدہ کے اعتراضات بہ آسانی رفع ہو گئے۔ لیکن ایک دوسری عظیم الشان بحث چھڑ گئی۔ یعنی یہ کہ قرآن مجید میں کہاں کہاں تاویل جائز ہے اور کہاں نہیں۔ اس مسئلہ کے متعلق نہایت سخت اختلاف آراء پیدا ہوا ایک طرف مجسمہ اور مشبہ کو اصرار تھا کہ ایک لفظ کی بھی تاویل جائز نہیں۔ یہاں تک کہ قرآن مجید میں خدا کے لیے جہاں ہاتھ کا لفظ آیا ہے۔ اس سے ہاتھ ہی مراد ہیں۔ دوسری طرف باطنیہ کے نزدیک قرآن مجید کا ایک لفظ بھی تاویل سے خالی نہیں یہاں تک کہ روزہ۔ نماز۔ حج۔ زکوۃ سے بھی ظاہری معنی مراد نہیں۔

ایک عجیب بات یہ ہے کہ آج ہمارے زمانہ میں قرآن مجید کی جو تاویلیں کی جاتی ہیں قدیم زمانہ میں بھی خوش خیالوں نے بالکل اسی قسم کی تاویلیں کی تھیں۔ امام رازی تفسیر کبیر سورۃ سبا آیت ولسلیمن الریح غدوھا شھر الخ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ قرآن مجید میں جو یہ مذکور ہے کہ ہوا حضرت سلیمان علیہ السلام کی مسخر تھی، اور جن و شیاطین ان کے ہاں کام کرتے تھے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ انہوں نے صبا رفتار گھوڑے پالے تھے اور دیو پیکر آدمی ان کے ہاں کام کرتے تھے۔"

حضرت عیسیٰ کا جو معجزہ قرآن میں مذکورہ ہے کہ وہ مردوں کو جلا دیتے تھے۔ اس کی یہ تاویل کہ مردہ دلوں کو ہدایت کرتے تھے جو ان کے لیے زندگی جاوید تھی۔

مشبہ اور باطنیہ کے سوا باقی جتنے فرقے تھے ان کو تاویل کے اصول اور قاعدے مقرر کرنے پڑے یعنی کن موقعوں پر تاویل جائز ہے اور کن موقعوں پر نہیں۔

اشاعرہ نے یہ اصول قرار دیا کہ جس جگہ ظاہری اور لغوی معنی اختیار کرنے سے کوئی محال لازم آتا ہو۔ وہاں تاویل جائزہ ہے اور باقی ناجائز۔ مثلاً" قرآن میں خدا کے لیے ید کا لفظ آیا ہے۔ جس کے لغوی معنی ہاتھ کے ہیں۔ لیکن اگر خدا کے ہاتھ ہوں تو خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ خدا کا جسمانی ہونا دلائل عقلیہ

سے محال ثابت ہو چکا ہے۔ اشاعرہ اس بناء پر واقعات ما بعد الموت۔ مثلاً" قبر کے سانپ۔ بچھو۔ میزان۔ پل صراط وغیرہ کے وہی ظاہری معنی لیتے ہیں۔ لیکن اور محققین نے اس قاعدہ کو زیادہ وسعت دی۔ سب سے زیادہ مفصل اور دقیق طور پر اس بحث کو امام غزالی نے اپنی کتاب تفرقہ بین اسلام و الزندقہ میں طے کیا۔" اس لیے ہم بقدر ضرورت بعینہ اس کی عبارت کا خلاصہ نقل کرتے ہیں۔

تصدیق کے معنی یہ ہیں کہ رسول صلعم نے جس چیز کے وجود کی خبردی ہے اس کے وجود کو تسلیم کیا جائے۔ لیکن وجود کے پانچ مدارج ہیں اور انہی مدارج سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی تکذیب کرتا ہے۔

اس لیے ان مراتب خمسہ کی تفصیل کرتا ہوں۔

1- وجود ذاتی۔ یعنی وجود خارجی۔

2- وجود حسی۔ یعنی صرف حاسہ میں موجود ہونا مثلاً" خواب میں ہم جن اشیاء کو دیکھتے ہیں ان کا وجود صرف ہمارے حاسہ میں ہوتا ہے۔ یا جس طرح بیماروں کو جاگنے کی حالت میں خیالی صورتیں نظر آتی ہیں۔ یا شعلہ جوالہ کا دائرہ جو در حقیقت دائرہ نہیں۔ لیکن ہم کو دائرہ نظر آتا ہے۔

3- وجود خیالی۔ مثلاً" زید کو ہم نے دیکھا پھر آنکھیں بند کرلیں تو زید کی صورت جو اب ہماری آنکھوں میں پھرتی ہے یہ وجود خیالی ہے۔

4- وجود عقلی۔ یعنی کسی شے کی اصلی حقیقت مثلاً" جب ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز ہمارے ہاتھ میں ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے۔ کہ ہماری قدرت اور اختیار میں ہے۔ تو قدرت و اختیار ہاتھ کا وجود عقلی ہے۔

5- وجود شبہی۔ یعنی وہ شے خود موجود نہیں۔ لیکن اس کے مشابہ ایک چیز موجود ہے۔ ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب نے ہر ایک قسم کی متعدد مثالیں لکھیں ہیں۔ مثلاً" حدیث میں آیا ہے کہ "قیامت میں موت مینڈھے کی شکل میں لائی جائے گی اور ذبح کر دی جائے گی" اس کو وجود حسی قرار دیا ہے۔ یا مثلاً" حدیث میں ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ میں یونس کو دیکھ رہا ہوں الخ اس کو وجود خیالی کی مثال میں پیش کرتا ہے۔

تفصیلی مثالوں کے بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ شریعت میں جن چیزوں کا ذکر آیا ہے۔ ان کے وجود کا مطلقاً" انکار کرنا کفر ہے۔ لیکن اگر اقسام مذکورہ بالا سے کسی قسم کے مطابق اس کا وجود تسلیم کیا جائے تو یہ کفر نہیں ہے کیونکہ یہ تاویل ہے اور تاویل سے کسی فرقہ کو مفر نہیں۔ سب سے زیادہ امام احمد حنبل تاویل سے بچتے ہیں لیکن مفصلہ ذیل حدیثوں میں ان کو بھی تاویل کرنی پڑی۔

"حجر اسود خدا کا ہاتھ ہے" "مسلمان کا دل خدا کی انگلیوں میں ہے۔ مجھ کو یمن سے خدا کی خوشبو آتی ہے۔"

پھر لکھتے ہیں کہ احادیث میں آیا ہے کہ قیامت میں اعمال تولے جائیں گے، چونکہ اعمال عرض ہیں اور وہ تولے نہیں جا سکتے۔ اس لیے سب کو تاویل کرنی پڑی اشاعرہ کہتے ہیں کہ نامہ اعمال کے کاغذ تولے جائیں گے۔ معتزلہ کہتے ہیں تولنے سے انکشاف حقیقت مراد ہے۔ بہرحال تاویل دونوں کو کرنی پڑی۔ باقی جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ نفس اعمال جو عرض ہیں وہی تولے جائیں گے اور انہی میں وزن پیدا ہو جائے گا وہ سخت جاہل اور عقل سے بالکل معری ہے۔

اس کے بعد امام صاحب۔ تاویل کے اصول بتاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ جن اشیاء کا ذکر شریعت میں ہے اول اس کا وجود ذاتی ماننا چاہیے۔ اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ وجود ذاتی مراد نہیں ہو سکتا تو وجود حسی، پھر خیالی، پھر عقلی، پھر شبی۔ اب بحث یہ رہ جاتی ہے کہ ایک کے نزدیک جو دلیل قطعی ہے دوسرے کے نزدیک نہیں مثلاً" اشعری کے نزدیک اس بات پر دلیل قائم ہے کہ خدا کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا۔ لیکن حنبلی کے نزدیک اس پر کوئی دلیل نہیں۔ ایسی تاویلات کی صورت میں کسی کو کافر نہیں کہنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ گمراہ اور بدعتی کہا جا سکتا ہے۔

پھر لکھتے ہیں کہ جب تاویل کی بنا پر ہم کسی کو کافر کہنا چاہیں تو پہلے ان امور کو دیکھنا چاہیے۔ کہ وہ نص قابل تاویل ہیں یا نہیں۔ اگر ہے تو یہ تاویل قریب ہے یا بعید۔ وہ نص بہ تواتر ثابت ہے یا بہ احاد یا بہ اجماع امت۔ اگر بہ تواتر ہے، تو تواتر کے تمام شرائط پائے جاتے ہیں۔ تواتر کی تعریف یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا شک

نہ ہو سکے۔ مثلاً" انبیاء اور مشہور شہروں کا وجود۔ یا قرآن' یہ چیزیں متواتر ہیں۔ لیکن قرآن کے سوا اور چیزوں کا بہ تواتر ثابت ہونا نہایت غامض ہے' کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک امر پر متفق ہو جائے اور اس کو بہ تواتر بیان کرے' جس طرح شیعہ۔ حضرت علی کی ولایت کی حدیث بیان کرتے ہیں۔ اجماع کا ثابت ہونا اور بھی مشکل ہے۔ کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ تمام اہل حل و عقد ایک امر پر متفق ہو جائیں اور پھر ایک مدت تک' اور بعضوں کے نزدیک تا انقراض عصر اول اس اتفاق پر وہ لوگ قایم رہیں' اس پر بھی مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ایسے اجماع کا منکر بھی کافر ہے یا نہیں۔ بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جب اجماع کے منعقد ہونے کے وقت ایک شخص کا اختلاف کرنا جائز تھا تو اب کیوں نہ جائز ہو۔

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ گو تواتر یا اجماع ہو چکا۔ لیکن تاویل کرنے والے کو بھی اس تواتر یا اجماع کا یقینی علم تھا یا نہیں۔ اگر نہیں تو وہ مخطی ہو گا مکذب نہ ہو گا۔

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ جس دلیل کی وجہ سے وہ شخص تاویل کرتا ہے وہ شرائط برہان کے موافق دلیل ہے یا نہیں؟ شرائط برہان کی تفصیل کے لیے مجلدات درکار ہیں اور ہم نے محک الفطر میں تھوڑا سا بیان کیا ہے' لیکن فقہائے زمانہ اکثر اس کے سمجھنے سے عاجز ہیں۔ اب اگر وہ دلیل قطعی ہے تو تاویل کی اجازت ہے اور اگر قطعی نہیں تو تاویل قریب کی اجازت ہو سکتی ہے نہ بعید کی۔

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ مسئلہ زیر بحث کوئی اصول دین کا مسئلہ ہے یا نہیں' اگر نہیں ہے تو اس میں چنداں گیرو دار نہیں۔ مثلاً" امام مہدی کا سرداب میں مخفی ہونا مانتے ہیں' یہ ایک وہم پرستی ہے۔ لیکن اس اعتقاد سے دین میں کوئی خلل نہیں آتا۔

اب جب تم کو یہ معلوم ہوا کہ تکفیر کے لیے تمام مراتب مذکورہ بالا کا لحاظ ضرور ہے تو تم سمجھے ہو گے کہ اشعری کی مخالفت پر کسی کو کافر کہنا جہل ہے اور فقیہ صرف علم فقہ کی بناء پر مہمات مذکورہ بالا کیونکر فیصلہ کر سکتا ہے۔ لہٰذا جب تم دیکھو کہ کوئی فقیہ آدمی جس کا سرمایہ صرف فقہ ہے۔ کسی کی تکفیر یا تضلیل کرتا ہے تو اس کی کچھ پروا نہ کرو۔"

پھر ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ جو چیزیں اصول عقائد سے تعلق نہیں رکھتیں اس میں تاویل کرنے پر تکفیر نہیں کرنی چاہیے۔ مثلاً" بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم نے آفتاب و ماہتاب کو خدا نہیں کہا تھا۔ کیونکہ اجسام کو خدا کہنا ان کی شان سے بعید ہے، بلکہ انہوں نے جواہر فلکیہ نورانیہ دیکھے تھے اور ان کو خدا سمجھا تھا تو ایسی تاویل پر تکفیر اور تبدیع نہیں کرنی چاہیے۔

عقائد کا اثبات

علم کلام حقیقت میں جس چیز کا نام ہے وہ عقائد کا اثبات ہے اور علم کلام کی تاریخ میں یہی چیزیں جان سخن ہے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ اس کے متعلق قدماء کی تصنیفات ناپید ہیں، اور متاخرین کا اگرچہ دفتر بے پایاں موجود ہے۔ لیکن وہ بالکل اس مصرع کا مصداق ہے۔

شد پریشان خراب من از کثرت تعبیرہا

پہلی غلطی

سب سے بڑی غلطی متاخرین سے یہ ہوئی کہ سینکڑوں وہ باتیں جن کو نفیاً" یا اثباتاً" مذہب اسلام سے چنداں تعلق نہ تھا۔ عقائد اسلام میں شامل کر لی گئیں اور علم کلام کا بڑا حصہ ان کے اثبات اور استدلال میں صرف ہو گیا۔ شرح مواقف اور شرح مقاصد وغیرہ سے مسائل عقائد کا انتخاب کرو، تو سینکڑوں تک تعداد پہنچے گی۔ حالانکہ ان میں جن کو عقاید سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ دہائی سے بھی کم ہوں گی، نمونہ کے لیے ہم چند مسائل ذیل میں درج کرتے ہیں۔"

صفات باری عین باری نہیں۔
خدا کے ساتھ۔ قیام حادث ممکن نہیں۔
بقاء ایک صفت وجود ہے جو اصل وجود پر زائل ہے۔
سمع و بصر۔ جو خدا کے اوصاف ہیں تمام محسوسات سے متعلق ہو سکتے ہیں۔
کلام باری میں کثرت نہیں بلکہ وہ واحد محض ہے۔
خدا کا کلام نفسی مسموع ہو سکتا ہے۔

استطاعت قبل فعل ہے۔
معدوم کوئی شے نہیں۔
جسم شرط حیات نہیں۔
علت احتیاج، حدوث ہے نہ امکان ہے۔

دوسری غلطی

دوسری غلطی یہ ہوئی کہ بہت سے عقائد میں شارع نے جس قدر تصریح کی تھی۔ اس پر اضافہ کیا گیا اور ان اضافوں کو جزو عقیدہ قرار دیا گیا اور چونکہ یہ ایجادات اکثر دور از کار تھیں۔ اس لیے ان کے ثابت کرنے میں ہر قسم کی سینہ زوری صرف کی گئی جو بالکل رائگاں گئی مثلاً" روایات اور نصوص میں صرف اس قدر وارد تھا کہ قیامت میں مردے اٹھیں گے۔ یہ کچھ تصریح نہ تھی کہ وہی پہلا جسم ہو گا یہ کوئی دوسرا جسم۔ اشاعرہ متاخرین نے اس قدر اپنی طرف سے اضافہ کیا کہ وہ پہلا جسم ہو گا۔ اس صورت میں چونکہ اعادہ معدوم لازم آتا تھا۔ اس لیے اس کو بھی علم کلام کا ایک مسئلہ قرار دیا۔ اور اس کے جواز پر دلیلیں قائم کیں، اس طرح اور بہت سے غیر ضروری مسائل۔ عقائد میں شامل ہو گئے اور طرہ یہ کہ یہی عقائد اہل سنت و جماعت ہونے کا معیار قرار پائے۔ اخیر زمانہ میں اس غلطی پر شاہ ولی اللہ صاحب کو خیال ہوا۔ چنانچہ حجتہ اللہ البالغتہ میں لکھتے ہیں۔

" جن مسائل میں فرقہائے اسلامی باہم مختلف ہیں وہ دو قسم کے ہیں، ایک وہ جن کے متعلق شارع کے اقوال موجود ہیں۔ دوسرے وہ جن کا قرآن مجید یا حدیث میں ذکر نہیں۔ صحابہ نے بھی ان کے متعلق گفتگو نہیں کی۔ مثلاً" یہ کہ اسباب د مسببات میں لزوم عقلی نہیں، اعادہ معدوم جائز ہے، سمع و بصر خدا کی دو جداگانہ صفتیں ہیں، استواء علی العرش کے معنی استیلاء کے ہیں وغیرہ وغیرہ، یہ مسائل اہل سنت و جماعت ہونے کا معیار نہیں" شاہ صاحب کے اصلی الفاظ یہ ہیں۔

وھذا القسم لیست استصح ترفع احد الفریقین علی صاحبنھا بانھا علی السنته

اس قسم کے مسائل کی بنا پر کسی فرقہ کا دوسرے فرقہ کے مقابلہ میں اپنے آپ کو

سنی کہنا اور اس پر فخر کرنا صحیح نہیں۔

اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ "یہ مسائل سنی ہونے کا کیونکر معیار ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر خالص اتباع سنت مراد ہے تو سرے سے ان مسائل میں کلام ہی نہ کرنا چاہیے اور اگر یہ مقصد ہے کہ یہ مسائل' قرآن و حدیث کی تفسیر' توضیح' تفصیل اور موقوف علیہ مقدمات کے اثبات کی وجہ سے پیدا ہو گئے' اس لیے ان کو بھی مسائل منصوصہ ہی میں شامل کرنا چاہیے تو یہ بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ جو کچھ ان لوگوں نے کتاب و حدیث سے استباط کیا' نہ وہ سب صحیح اور قابل ترجیح ہے نہ جن چیزوں کو ان لوگوں نے موقوف علیہ سمجھا وہ سب واقعی موقوف علیہ ہیں' ان لوگوں نے جن چیزوں کو مردود قرار دیا وہ واقعی مردود ہیں۔ نہ ان لوگوں نے مسائل کی جو تفصیل' توضیح اور تفسیر کی' وہ بہ نسبت اور فرقوں کی توضیح اور تفسیر کے زیادہ حق ہے۔" اب وہ مسائل رہ گئے جو در حقیقت اسلام کے اصلی مسائل ہیں۔ان کی صحت میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔ لیکن متاخرین (ان کے اثبات کا جو طریقہ اختیار کرتے ہیں وہ ایسا ہوتا ہے کہ اعتراضات پہ اعتراضات پیدا ہوتے جاتے ہیں اور یہ سلسلہ برابر قائم رہتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم دو بڑے معرکتہ الآراء مسئلے اس مقام پر بیان کرتے ہیں جس سے ظاہر ہو گا کہ متاخرین کے استدلال کا کیا طریقہ ہے۔

خدا کا ثبوت۔ خدا کے ثبوت کے متعلق خود قرآن مجید میں خطابی اور برہانی دونوں قسم کے دلائل موجود تھے۔ لیکن کتب کلامیہ میں ان کا ذکر نہیں۔ کتب کلامیہ میں جو استدلال قائم کیے وہ یہ ہیں۔

عالم حادث ہے' اور جو حادث ہے۔ محتاج علت ہے۔ اس لیے عالم محتاج علت ہے اور اسی علت کا نام خدا ہے۔

عالم ممکن ہے اور جو ممکن ہے محتاج علت ہے۔

اعراض مثلاً" رنگ۔ بو وغیرہ حادث ہیں اور جو حادث ہے محتاج علت ہے۔

تمام اجسام متماثل ہیں۔ اور جو چیزیں متماثل ہیں۔ وہ خصوصیات خاصہ کے لیے محتاج علت ہیں۔

یہ چاروں دلائل نقص سے خالی نہیں۔ اولاً" عالم کا حادث یا ممکن ہونا خود

نہایت بحث طلب ہے تمام اجسام کا متماثل ہونا بھی محض دعوی ہے جس پر کوئی دلیل نہیں۔ ان باتوں کے علاوہ یہ دلائل جب مفید ہوں گے کہ سلسلہ غیر متناہی کا وجود باطل ثابت کیا جائے۔ ورنہ ایک دہریہ کہ سکتا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ غیر متناہی قدیم سے چلا آتا ہے۔ عدم تناہی کے بطلان پر متکلمین نے بہت سے دلائل قائم کیے ہیں۔ لیکن ان دلائل سے صرف اس غیر متناہی کا وجود باطل ثابت ہوتا ہے جس کے سلسلہ کے تمام اجزاء مرتب موجود ہوں۔ ورنہ اگر یہ مانا جائے کہ پچھلی علتیں فنا ہوتی جاتی ہیں ہیں تو ان دلائل سے ان کا بطلان نہیں ہوتا

ان سب باتوں کے علاوہ' ان چاروں دلائل سے اگر ثابت بھی ہو گا تو محض علت کا وجود ثابت ہو گا اس علت کا با اختیار اور قادر ہونا ثابت نہیں ہو گا کیونکہ علت کی دو قسمیں ہیں۔ موجب بالذات جیسے آفتاب روشنی کی علت ہے۔ موجب بالارادہ۔ جس طرح انسان اپنے افعال ارادی کی علت ہے۔ اس لیے محض علت ثابت ہونے سے خدا کا علت بالارادہ ہونا کیونکر ثابت ہو گا۔ حالانکہ اصل مقصود یہ ہے۔

نبوت کے صدق پر قدماء جس طرح استدلال کرتے تھے اس کا مفصل بیان کتاب کے دوسرے حصہ میں آئے گا' متاخرین نے اس کی صحت کا مدار محض معجزہ پر رکھا۔ اس پر جو اعتراض وارد ہوئے اور متاخرین نے جو جواب دیئے ہم ان کو بہ تفصیل نقل کرتے ہیں' یہ اعتراضات امام رازی نے مطالب عالیہ میں نقل کیے تھے' شرح مواقف میں انہیں اعتراضات کو اجمالاً" نقل کر دیا ہے۔ البتہ اس قدر اضافہ کیا ہے کہ امام صاحب نے تمام اعتراضات کا ایک اجمالی جواب دیا تھا' شرح مواقف وغیرہ میں اجمالی جواب کے علاوہ ایک ایک اعتراض کا تفصیلی جواب بھی دیا ہے۔

پہلا اعتراض۔ اگر خرق عادات کا وقوع جائز ہو تو بدیہات سے اعتبار اٹھ جائے۔ خرق عادات سے یہ ممکن ہے کہ آدمی گدھا بن جائے آفتاب ڈوب کر نکل آئے۔ سنگریزے باتیں کرنے لگیں' مردے قبروں سے زندہ ہو کر نکل آئیں' زید۔ بکر بن جائے تو کسی چیز کی نسبت کیا اعتبار باقی رہے گا' جن چیزوں کو یقینیات سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ کیونکر یقینی رہیں گی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ خرق عادات کے ذریعہ سے

وہ کچھ سے کچھ ہو گئے ہوں۔

جواب۔ خرق عادات اس سے زیادہ عجیب نہیں جس قدر آسمان' زمین پہاڑ وغیرہ کا پیدا ہونا عجیب ہے۔ اس بنا پر خرق عادات کے امکان سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ باوجود اس امکان کے کسی کو یہ شبہ نہیں پیدا ہوتا کہ زید بکر ہو گیا ہے یا یہ کہ گدھے سے آدمی ہو گیا' اسی طرح اگر خرق عادات کا شاذو نادر وقوع ہو تو اس سے یقینیات میں فرق نہیں آسکتا۔

دوسرا اعتراض۔ یہ کیونکر اطمینان ہو سکتا ہے کہ جس چیز کو معجزہ کہا جاتا ہے وہ سحر یا شعبدہ نہیں ہے۔ جواب سحر سے ایسے عظیم الشان خرق عادات نہیں سرزد ہوتے جیسے معجزہ سے ہوتے ہیں۔ مثلاً دریا کا پھٹ جانا۔ مردوں کا زندہ ہونا۔ مادر زاد گونگوں اور بہروں کا اچھا ہو جانا' یہ جواب شارح مواقف وغیرہ نے دیا ہے۔ لیکن ان بزرگوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ انبیاء سے جو معجزات صادر ہوتے ہیں اور ہوئے ہیں سب عظیم الشان نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ' اشاعرہ کے مسلمات میں ہے کہ سحر سے ہر قسم کے خرق عادات وجود میں آسکتے ہیں۔ معتزلہ البتہ اس بات کے قائل تھے۔ کہ خدا کے سوا کوئی شخص۔ جسم حیواۃ رنگ اور مزہ کا خالق نہیں ہو سکتا۔ لیکن اشاعرہ معتزلہ کے اس قول کو تسلیم نہیں کرتے چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں ہاروت و ماروت کے واقعہ کے بیان میں نہایت تفصیل سے اس بحث کو لکھا ہے۔ اسی بحث میں ایک موقع پر لکھتے ہیں۔

اما اهل السننه فقد جوزوان يقدر الساحر على ان يطير فى الهواء ويقلب لانسان حمارا" والحمار انسانا" اور اہل سنت تو اس بات کو جائز رکھتے ہیں کہ جادوگر ہوا میں اڑ سکتا ہے۔ اور آدمی کو گدھا اور گدھے کو آدمی بنا سکتا ہے۔

کیا گدھے کو آدمی بنا دینا۔ اندھوں کے اچھا کر دینے سے زیادہ عجیب نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض۔ معجزہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ کوئی شخص اس کا جواب پیش نہ کر سکے۔" اس سے کیا مراد ہے۔ اگر صرف اس زمانہ کے آدمی مراد ہیں تو بہت

سے جادوگر اور مدعیان نبوت گزرے ہیں۔ جن کے شعبدوں کا جواب اس کے زمانہ کے آدمیوں سے نہ ہو سکا۔ مثلاً" زروشت۔ عبداللہ بن المقفع' اور اگر یہ مراد ہے کہ قیامت تک اس کا جواب کسی سے نہ ہو سکے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ انبیا سے جو امور سرزد ہوئے قیامت تک ان کا جواب نہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض کو امام رازی نے مطالب عالیہ میں لکھا ہے۔ لیکن اجمالی جواب کے سوا جو آگے آئے گا کوئی خاص جواب نہیں دیا ہے۔ شرح مواقف وغیرہ میں یہ اعتراض مذکور نہیں۔

چوتھا اعتراض۔ اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ جن اور شیاطین۔ اجسام میں حلول کر سکتے ہیں اور اندر سے بات چیت کر سکتے ہیں' اس بنا پر بہت سے معجزات مشکوک ہو جاتے ہیں' مثلاً کسی نبی نے یہ معجزہ دکھایا کہ درخت سے آواز آئی اس صورت میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ جن نے حلول کر کے باتیں کیں' اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ جس قدر افعال سرزد ہوتے ہیں سب کا فاعل خدا ہے۔ اس لیے جن وغیرہ کے جو افعال ہیں وہ بھی در حقیقت خدا ہی کے ہیں۔" لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اس سوال و جواب سے کیا ربط ہے؟ یہ تو تفصیلی جواب تھے' ان سب اعتراضات کا اجمالی جواب شرح مواقف میں یہ دیا ہے کہ یہ احتمالات عقلیہ ہیں' ان سے یقین میں فرق نہیں آتا۔ اس جواب کی بنیاد یہ ہے کہ اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ معجزہ سے نبوت کا جو یقین ہوتا ہے لزوم عقلی کی حیثیت سے نہیں ہوتا' بلکہ عادی ہوتا ہے۔ یعنی یونہی جاری ہے کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو حاضرین کو یقین آ جاتا ہے۔ چنانچہ معجزہ کی دلالت کی بحث میں شارح مواقف نے مصرحا" اس کو لکھا ہے' یہ جواب ایک حد تک صحیح ہے۔ لیکن اس بنا پر معجزہ کو سحر پر کیا ترجیح ہو گی' ایک متنی ساحر بھی جب کوئی عظیم الشان شعبدہ دکھاتا ہے تو بہت سے لوگوں کو یقین آ جاتا ہے' چنانچہ بہت سے ایسے جھوٹے نبی گزرے ہیں جن پر ہزاروں لاکھوں آدمی ایمان لائے۔ امام رازی نے مطالب عالیہ میں ان تمام اعتراضات کا اجمالی جواب یہ دیا ہے کہ تمام افعال کا خالق خدا ہے۔ اس لیے جو معجزہ وجود میں آتا ہے اس کا خالق بھی خدا ہوتا ہے اور چونکہ معجزہ کی غرض تصدیق نبوت ہے۔ اس لیے ضرور ہے کہ معجزہ سے یہ غرض حاصل ہو۔ امام صاحب نے گو

اشاعرہ کے مذاق پر یہ جواب دیا۔ لیکن وہ خود اس جواب کی وقعت نہیں سمجھتے تھے چنانچہ اسی بنا پر انہوں نے نبوت کے ثابت کرنے کا ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا اور اسی کی نسبت لکھا کہ یہ طریقہ اعتراضات سے محفوظ ہے۔ امام صاحب نے اس طریقہ کو مطالب عالیہ میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے' لیکن متاخرین نے اس کو سرے سے اڑا دیا۔

غرض متاخرین کا یہ عام انداز ہے کہ استدلال کا وہی طریقہ اختیار کرتے ہیں جو زیادہ پیچیدہ ہو اور جس میں ہر قسم پر مشکلات ہوں بے شبہ یہ بلند ہمتی کی بات تھی بشرطیکہ وہ ان مشکلات کو حل بھی کر سکتے۔

عقائد اسلام کے جو اہم مسائل ہیں' اور ان پر قدماء نے جس طرح دلائل قائم کیے ہیں وہ در حقیقت علم کلام کی روح و رواں ہے۔ لیکن میں نے اس کو دوسرے حصہ کے لیے اٹھا رکھا ہے۔ وہ حصہ کچھ دور نہیں اسی صفحہ کا دوسرا رخ ہے ناظرین ورق الٹنے کی زحمت گوارا فرمائیں۔

1۔ ملل ونحل مرتضی صفحہ 19۔

2۔ ملل ونحل مرتضی صفحہ 53 مطبوعہ حیدر آباد۔

3۔ ابن خلکان ذکر یحیٰی بن جزلتہ۔

4۔ یہ فارابی کی تحقیق ہے۔ لیکن ابن رشد اور شہرستانی کی تحقیقات اس کے خلاف ہے۔ ان کی رائے کے بموجب ارسطو افلاک کے قدیم ہونے کا قائل تھا اور اس بات کا بھی قائل تھا کہ خدا نے افلاک کو نہیں پیدا کیا۔ بلکہ حرکت پیدا کی' اور یہ حرکت افلاک کی ملازمہ ذاتی ہے۔

5۔ تہافت ابن رشد صفحہ 126۔

6۔ تہافہ ابن رشد صفحہ 5' 51۔

7۔ متکلمین اشاعرہ مراد ہیں۔

8۔ ماخوذ از شرح مقاصد۔

الکلام
حصہ دوام

مذہب اسلام تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

عقائد' عبادات' اخلاق

عقائد میں اصل الاصول دو ہیں' وجود باری' اور نبوت' اس کتاب میں انہی دو اصول سے بحث ہے' باقی مباحث تبعاً" اور ضمناً" آ گئے ہیں۔

قرآن مجید کا کلام الٰہی ہونا مہمات عقائد میں ہے۔ لیکن اس کے لیے ایک مستقل تصنیف درکار ہے اس لیے اس حصہ میں میں نے اس سے بحث نہیں کی' بلکہ اس کو ایک مستقل کتاب کے لیے اٹھا رکھا ہے جو الکلام کا دوسرا حصہ ہو گا اور جس کا نام علوم القرآن ہو گا۔

عبادات اور اخلاق کا بیان بھی اسی کتاب میں آ جائے گا۔ اس طرح علم کلام کا سلسلہ تین جلدوں میں پورا ہو جائے گا' متکلمین کی سوانح عمریاں اس سلسلہ سے الگ ہیں خدا ان کے اتمام کے بھی اسباب بہم پہنچائے۔

شبلی نعمانی

حیدر آباد دکن

نتواں ز گفتگو حقیقت رسید ایک
افسانہ ز گوہر نایاب مفتی ست

بسم اللہ الرحمن الرحیم ؕ

علم کلام جدید

حامداً و مصلیا

جدید علم کلام کا مایہ خمیر اگرچہ جیسا کہ ہم پہلے حصہ کے دیباچہ میں لکھ آئے ہیں۔ وہی قدیم علم کلام ہے تاہم اس کی تدوین و ترتیب جس حیثیت سے ہو گی۔ اس کے لحاظ سے اس کو جدید بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔

تم پڑھ آئے ہو کہ علم کلام کے مختلف طریقے اور مختلف شاخیں ہیں ان میں جو طریقہ حقیقی علم کلام کہلانے کا مستحق تھا وہ قدما کا علم کلام تھا۔ لیکن قدما کی ایک تصنیف بھی آج موجود نہیں، ملل و نحل۔ کتب کلامیہ اور تفسیر کبیر میں جستہ جستہ قدما کے اقوال مذکور ہیں۔ ان تمام اقوال کو اس استقصا کے ساتھ جمع کرنا چاہیے کہ علم کلام کے اہم مسائل آ جائیں۔

متاخرین میں سے جو لوگ اہل حقیقت تھے انہوں نے یہ طرز اختیار کیا تھا کہ درسی کتابیں عام مذاق کے موافق لکھتے تھے، اور اپنے اصلی خیالات و معتقدات دوسری کتابوں میں ظاہر کرتے تھے۔ جن کی نسبت یہ بھی تاکید کرتے تھے کہ عوام پر ظاہر نہ کی جائیں۔ مثلاً علم کلام میں امام غزالی کی متعدد تصنیفات ہیں قواعد العقائد۔ تہافتہ الفلاسفہ وغیرہ وغیرہ۔

لیکن انہوں نے خود جا بجا مختلف کتابوں میں تصریح کی ہے کہ ان تصنیفات میں جو باتیں مذکور ہیں وہ اصلی حقائق نہیں ہیں بلکہ عوام کے عقائد محفوظ رکھنے کے لیے ہیں۔

امام غزالی نے تصریح کی ہے کہ کتب متداولہ میں انہوں نے اصل حقیقت ظاہر نہیں کی

جواہر القرآن میں جہاں علوم قرآنی کا بیان کیا ہے لکھتے ہیں۔

الثانی ہو محاجتہ الکفار و مجاد لتہم و منہ ینشعب علم الکلام المقصود لرد الضلالات و البدع ولزالتہ الشبہات و یتکفل بہ المتکلمون وھذا العلم نقد شرحنا علی طبقتین سمنا الطبقتہ القریبتہ منہا الرسالتہ القدوسینہ والطبقتہ التی فوقہا الاقتصاد فی الاعتقاد و مقصود ھذا العلم حراستہ عقیدہ العوام عن تشویش المبتدعہ ولا یکون ھذا العلم ملیا بکشف الحقائق و بجنسہ یتعلق الکتاب الذی صنفنا فی تہافتہ الفلاسنہ والذی لوردنا فی الرد علی البا طیننہ فی الکتب الملقب بالمستظہری و فی کتاب حجتہ الحق وقاصم الباطیننہ و کتاب المفص للخلاف فی اصول الدین۔

ترجمہ۔ دوسرا علم۔ کافروں سے بحث و مجادلہ کرنا اور اسی سے علم کلام پیدا ہوتا ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ بدعتوں کو رد کیا جائے اور شبے زائل کیے جائیں اور اس علم کے متکفل متکلمین ہیں۔ اور ہم نے اس علم کو دو انداز پر لکھا ہے، جو معمولی ہے اسکا نام رسالہ قدسیہ اور جو اس سے بلند تر ہے اس کا نام الاقتصاد فی الاعتقاد ہے اور مقصود اس علم کا عوام کے عقیدہ کو بدعتوں کی رخنہ اندازی سے محفوظ رکھنا ہے اور اس علم میں حقائق ظاہر نہیں کیے جاتے۔ اور اسی قسم کی ہماری وہ کتاب ہے جس کا نام تہافتہ الفلاسفہ ہے اور مستظہری جو باطنیہ کی رد میں ہے اور حجتہ الحق و قاصم الباطنیہ۔ و کتاب المفصل للخلاف فی اصول الدین۔

ان تصریحات سے قطع نظر کر کے امام صاحب کی کتابیں خود اس بات کی

شہادت دے رہی ہیں وہی عقائد جن کو کتب کلامیہ میں بڑے زور و شور سے ثابت کرتے ہیں، دوسری تصنیفات میں ان کی نسبت لکھ دیتے ہیں کہ ان عقائد کی اصلی حقیقت کچھ اور ہے۔

جن تصنیفات میں امام صاحب نے اسلام کے اصلی عقائد اور ان کے حقائق بیان کیے ہیں ان کو نہایت اہتمام سے مخفی رکھنا چاہا اور یہی وجہ ہے کہ باوجود مختصر اور سہل ہونے کے وہ رواج پذیر نہیں، خدا کی ذات۔ صفات ۔ افعال ۔ اور قیامت کے متعلق عقائد کو انہوں نے احیاء العلوم وغیرہ نہایت تفصیل سے لکھا ہے لیکن جواہر القرآن میں لکھتے ہیں کہ

وهذه العلوم الاربعه اعنى علم الذات والصفات والافعال و علم المعاد اودعنا من اوائله و مجامعه القدر الذى رزقنا منه مع قصور العمر و كثرة الشواغل والافات و قلته الاعوان والرفقاء بعض التصانيف لكنا لم يظهره فانه يكل عنه أكثر الافهام و يستضر به الضعفاء و هم أكثر المتوسمين بالعلم بل لا يصح اظهاره الا على من اتقن علم الظاہر وسلک فى قمع الصفات، المذعومة من النفس طرق المجاهدة حتى ارتاضت نفسه واستقامت على سواء السبيل فلم يبق له حظ فى الدنيا و لم يبق له طلب الا الحق ورزق مع ذلک فطنته وقادة و مريحته منقادة و ذکاء بليغا و فهما صافيا" وحرام على من يقع ذلک الکتاب بيده ان يظهره الا على من استجمع فيه هذا الصفات۔

(ترجمہ) یہ چاروں علوم یعنی ذات و صفات و افعال و معاد ان کی ابتدائی اور جامع اصول جہاں تک مجھ کو معلوم ہو سکے میں نے بعض تصنیفات میں درج کیے۔ باوجود اس کے کہ فرصت کم اور آفتیں بہت تھیں، اور دوست و مددگار کم یاب تھے، لیکن ان تصنیفات کو میں نے ظاہر نہیں کیا کیونکہ اکثر لوگ ان کو سمجھ نہ سکتے اور ان کو نقصان پہنچتا اور مدعیان علم اکثر اسی قسم کے ہیں ان تصنیفات کو صرف ان لوگوں کے سامنے ظاہر کرنا چاہیے جن کو علم ظاہر میں کمال حاصل ہو چکا ہو اور صفات مذمومہ کے دور کرنے میں اس قدر کوشش کر چکے ہوں کہ ان کا نفس رام ہو

شہادت دے رہی ہیں وہی عقائد جن کو کتب کلامیہ میں بڑے زور و شور سے ثابت کرتے ہیں، دوسری تصنیفات میں ان کی نسبت لکھ دیتے ہیں کہ ان عقائد کی اصلی حقیقت کچھ اور ہے۔

جن تصنیفات میں امام صاحب نے اسلام کے اصلی عقائد اور ان کے حقائق بیان کیے ہیں ان کو نہایت اہتمام سے مخفی رکھنا چاہا اور یہی وجہ ہے کہ باوجود مختصر اور سہل ہونے کے وہ رواج پذیر نہیں، خدا کی ذات۔ صفات۔ افعال۔ اور قیامت کے متعلق عقائد کو انہوں نے احیاء العلوم وغیرہ نہایت تفصیل سے لکھا ہے لیکن جواہر القرآن میں لکھتے ہیں کہ

وهذه العلوم الاربعه اعنی علم الذات والصفات والافعال و علم المعاد اودعنا من اوائله و مجامعه القدر الذی رزقنا منه مع قصور العمر و کثرة الشواغل والافات و قلته الاعوان والرفقاء بعض التصانيف لكنا لم يظهره فانه يكل عنه اكثر الافهام و يستضربه الضعفاء و هم اكثر المتوسمين بالعلم بل لا يصح اظهاره الا على من اتقن علم الظاهر وسلك فی قمع الصفات المذعومة من النفس طرق المجاهدة حتى ارتاضت نفسه واستقامت على سواء السبيل فلم يبق له حظ فی الدنيا و لم يبق له طلب الا الحق ورزق مع ذلک فطنته وقادة و مريحته منقادة و ذكاء بليغا و فهما صافيا وحرام على من يقع ذلک الكتاب بيده ان يظهره الا على من استجمع فيه هذا الصفات۔

(ترجمہ) یہ چاروں علوم یعنی ذات و صفات و افعال و معاد ان کی ابتدائی اور جامع اصول جہاں تک مجھ کو معلوم ہو سکے میں نے بعض تصنیفات میں درج کیے۔ باوجود اس کے کہ فرصت کم اور آفتیں بہت تھیں، اور دوست و مددگار کم یاب تھے، لیکن ان تصنیفات کو میں نے ظاہر نہیں کیا کیونکہ اکثر لوگ ان کو سمجھ نہ سکتے اور ان سے ان کو نقصان پہنچتا اور مدعیان علم اکثر اسی قسم کے ہیں ان تصنیفات کو صرف ان لوگوں کے سامنے ظاہر کرنا چاہیے جن کو علم ظاہر میں کمال حاصل ہو چکا ہو اور صفات مذمومہ کے دور کرنے میں اس قدر کوشش کر چکے ہوں کہ ان کا نفس رام ہو

گیا اور دنیا کی خواہش بالکل باقی نہ رہی ہو' اور طلب حق کے سوا ان کی اور کچھ غرض نہ ہو ان سب باتوں کے ساتھ ذکی الطبع۔ خوش فہم۔ حدید الذھن۔ سلیم الطبع ہوں جس کے ہاتھ میں یہ تصنیف پڑ جائے اس پر حرام ہے کہ کسی شخص کے سامنے اس کو ظاہر کرے بجز ایسے شخص کے جس میں یہ تمام صفات جمع ہوں۔

امام صاحب کے ان الفاظ پر خوب غور کرو۔ فرماتے ہیں کہ "اصلی حقائق لوگوں کے سامنے کیے جائیں تو ان کی سمجھ میں نہ آئیں اور ان کو نقصان پہنچائیں۔" اس پر شاید کسی کو خیال ہو تا کہ یہ تو عوام کی حالت ہے۔ علما کے سامنے اظہار حقائق میں کیا تامل ہو سکتا ہے۔ اس لیے جتا دیا کہ آج کل جو علماء ہیں وہ عوام ہی کے ہم پایہ ہیں۔

مخاطب صحیح کے لیے بڑی قید یہ لگاتے ہیں کہ دنیا سے اس کو کسی قسم کی غرض نہ ہو۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حقائق اصلی کے ظاہر کرنے سے عوام برہم ہوتے ہیں' اس لیے اس منصب کا وہ مستحق ہے جس کو عوام کی کچھ پروا نہ ہو۔

امام رازی کی نسبت ان کے حالات میں تم پڑھ آئے ہو کہ وہ اپنے اصلی خیالات کس کس غیر معمولی پیرایہ میں ظاہر کرتے ہیں' ابن رشد نے اپنی تصنیفات میں صاف لکھ دیا ہے کہ جمہور کے سامنے حقائق ظاہر نہ کرنے چاہیں۔

اب جدید علم کلام کے مرتب کرنے والے کا یہ کام کہ ان بزرگوں نے جن خزانوں کو سربہ مہر رکھا تھا ان کو وقف عام کر دے۔

قدیم علم کلام میں صرف' عقائد اسلام کے متعلق بحث ہوتی تھی۔ کیونکہ اس زمانے میں مخالفین نے اسلام پر جو اعتراضات کیے تھے۔ عقائد ہی کے متعلق تھے۔ لیکن آج کل تاریخی' اخلاقی' تمدنی ہر حیثیت سے مذہب کو جانچا جاتا ہے' یورپ کے نزدیک' کسی مذہب کے عقائد اس قدر قابل اعتراض نہیں جس قدر اس کے قانونی اور اخلاقی مسائل ہیں۔ ان کے نزدیک تعدد نکاح۔ طلاق غلامی جہاد کا کسی مذہب میں جائز ہونا' اس مذہب کے باطل ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ اس بنا پر علم کلام میں اس قسم کے مسائل سے بھی بحث کرنی ہو گی۔ اور یہ حصہ بالکل نیا علم کلام

ہو گا۔

سب سے بڑی ضروری چیز یہ ہے کہ دلائل اور براہین ایسے صاف اور سادہ پیرایہ بیان کیے جائیں کہ سریع الفہم ہونے کے ساتھ اتر جائیں۔ قدیم طریقہ میں پیچ در پیچ مقدمات۔ منطقی اصطلاحات۔ اور نہایت دقیق خیالات سے کام لیا جاتا تھا۔ اس طریقہ سے مخالف مرعوب ہو کر چپ۔ ہو جاتا تھا۔ لیکن اس کے دل میں یقین اور وجدان کی کیفیت نہیں پیدا ہوتی تھی۔

غرض جدید علم کلام کے ترتیب دینے میں' انہی امور مذکورہ کی رعایت ملحوظ رکھنی چاہیے اخیر میں تخصیص کے ساتھ ان بزرگوں کے نام بتا دینے بھی ضروری ہیں۔ جو اس علم کلام کے ماخذ ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔ ابو مسلم اصفہانی۔ قفال۔ ابن حزم۔ امام غزالی۔ راغب اصفہانی۔ ابن رشد۔ امام رازی۔ شاہ ولی اللہ۔

علوم جدیدہ اور مذہب

تمام دنیا میں ایک غل مچ گیا ہے کہ "علوم جدیدہ اور فلسفہ جدیدہ نے مذہب کی بنیاد متزلزل کر دی ہے۔ فلسفہ اور مذہب کے معرکہ میں ہمیشہ اس قسم کی صدائیں بلند ہوتی ہیں' اور اس لحاظ سے یہ کوئی نیا واقعہ نہیں۔ لیکن آج یہ دعوی کیا جاتا ہے کہ فلسفہ قدیمہ' قیاسات اور ظنیات پر مبنی تھا اس لیے وہ مذہب کا استیصال نہ کر سکا۔ بخلاف اس کے فلسفہ جدیدہ تمام تر تجربہ اور مشاہدہ پر مبنی ہے' اس لیے مذہب کسی طرح اس کے مقابلہ میں جاں بر نہیں ہو سکتا۔

یہ ایک عام صدا ہے جو یورپ سے اٹھ کر تمام دنیا میں گونج اٹھی ہے' لیکن ہم کو غور سے دیکھنا چاہیے کہ اس واقعیت میں مغالطہ کا کس قدر حصہ شامل ہو گیا ہے۔

یونان میں فلسفہ ایک مجموعہ کا نام تھا جس میں طبیعات۔ عنصریات۔ فلکیات۔ الہیات۔ مابعد الطبیعات سب کچھ شامل تھا۔ لیکن یورپ نے نہایت صحیح اصول پر اس کے دو حصے کر دیے۔ جو مسائل مشاہدہ اور تجربہ کی بنا پر قطعی اور یقینی ثابت ہو گئے ان کو سائنس کا لقب دیا جو مسائل تجربہ اور مشاہدہ کی دسترس سے باہر تھے ان کا نام فلسفہ رکھا۔

مسائل جدیدہ کی نسبت یہ عام خیال جو پھیلا ہوا ہے کہ وہ قطعی اور یقینی ہیں اس میں پہلی غلطی یہ ہے کہ جو چیزیں قطعی اور یقینی ہیں وہ صرف سائنس کے مسائل ہیں اور یہی وجہ ہے کہ یورپ میں ان کی نسبت طبقہ علما میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔ لیکن فلسفہ کی یہ حالت نہیں ہے۔ یورپ میں آج فلسفہ کے بیسوں اسکول ہیں' اور ان میں اس شدت سے اختلاف ہے۔ کہ اگر ان سب کو صحیح تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایک ہی چیز سفید بھی ہو سکتی ہے اور سیاہ بھی۔

اب دیکھنا چاہیے کہ سائنس کو مذہب سے کیا تعلق ہے۔ سائنس جن چیزوں کا

اثبات یا ابطال کرتا ہے' مذہب کو ان سے مطلق سروکار نہیں' عناصر کس قدر ہیں؟ پانی کن چیزوں سے مرکب ہے' ہوا کا کیا وزن ہے۔ آواز کی کیا رفتار ہے۔؟ زمین کے کس قدر طبقات ہیں؟ یہ اور اس قسم کے مسائل؟ سائنس کے مسائل ہیں' مذہب کو ان سے کچھ سروکار نہیں' مذہب جن چیزوں سے بحث کرتا ہے وہ یہ ہیں' خدا موجود ہے یا نہیں؟ مرنے کے بعد اور کسی قسم کی زندگی ہے یا نہیں؟ خیر و شر یا نیکی و بدی کوئی چیز ہے یا نہیں؟ ثواب و عقاب ہے یا نہیں؟ ان میں سے کون سی چیز ہے جس کو سائنس ہاتھ لگا سکتا ہے؟ سائنس کے اساتذہ نے جب کہا ہے تو یہ کہا ہے کہ ہم کو ان چیزوں کا علم نہیں یا یہ کہ' یہ چیزیں مشاہدہ اور تجربہ کے احاطہ سے باہر ہیں یا یہ کہ ہم ان باتوں کا یقین نہیں کرتے کیونکہ ہم صرف ان باتوں کا یقین کرتے ہیں جو تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہو سکتی ہیں' کوتاہ نظر عدم علم سے علم عدم سمجھ جاتے ہیں۔ سائنس والے کہتے ہیں کہ ہم کو یہ چیزیں معلوم نہیں کوتاہ بین اس کے یہ معنے لیتے ہیں کہ ہم کو ان چیزوں کا نہ ہونا معلوم ہے۔ حالانکہ ان دونوں باتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

یورپ میں تقسیم عمل کے اصول پر عمل ہے۔ یعنی تمام اہل فن نے اپنے اپنے کام تقسیم کر لیے ہیں اور ہر فرقہ اپنے کام میں اس طرح مشغول ہے۔ اس کو دوسری چیزوں سے مطلق غرض نہیں۔ ان میں ایک فرقہ مادیین کا (میٹر لیسٹ) ہے جس کا موضوع بحث مادہ ہے اس گروہ نے مادہ کے متعلق نہایت عجیب عجیب اسرار معلوم کیے ہیں۔ یہی فرقہ ہے جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ مذہب کا۔ خدا کا۔ روح کا منکر ہے۔ لیکن در حقیقت وہ ان باتوں کا منکر نہیں بلکہ یہ کہتا ہے کہ ان چیزوں کا ثبوت ہمارے دائرہ تحقیقات سے باہر ہے۔ پروفیسر لیتر یہ Lhttre جو اس گروہ کا بہت بڑا عالم ہے' لکھتا ہے کہ چونکہ ہم کائنات کے آغاز اور انجام سے ناواقف ہیں اس سے ہمارا یہ منصب نہیں کہ کسی ازلی اور ابدی وجود کا انکار کریں جس طرح ہمارا یہ کام بھی نہیں کہ ہم اس کو ثابت کریں۔ مادی مذہب اپنے آپ کو عقل اول کے وجود کی بحث سے الگ رکھتا ہے کیونکہ اس کو اس کے متعلق کسی قسم کا علم نہیں' ہم حکمت الٰہی کے نہ منکر ہیں نہ مثبت۔ ہمارا کام نفی و اثبات سے بالکل

الگ رہتا ہے۔

فرانس کے ایک طبی رسالہ میں ایک دفعہ ایک مضمون چھپا تھا کہ ادراک اور فکر اس فاسفورس سے پیدا ہوتا ہے جو دماغ میں ہے اور فضائل انسانی مثلاً" شجاعت۔ اخلاص' شرافت نفس یہ سب اعضائے انسانی کی کہربائی تموجات ہیں" اس پر فرانس کے ایک مشہور فاضل کامل فلامربان نے جو طبیعات کا بڑا ماہر ہے' ایک مضمون لکھا جس میں اس نے مضمون نگار سے اس طرح خطاب کیا۔

یہ کس نے تم سے کہا؟ لوگوں کو گمان ہو گا کہ تمہارے استادوں نے تم کو یہ سکھایا ہو گا۔ لیکن یہ گمان صحیح نہیں' میں نہیں جانتا کہ یہ بیہودہ دعوی زیادہ تر قابل تعجب ہے یا مدعیان علم کی جرآت؟ نیوٹن جب کوئی مسئلہ بیان کرتا تھا تو کہتا تھا کہ " بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے' کپلر کہا کرتا تھا کہ تم ان چیزوں کو فرض کرلو بخلاف اس کے تم لوگ کہتے ہو کہ ہم ثابت کرتے ہیں۔ ہم باطل کرتے ہیں۔" یہ موجود ہے یہ معدوم ہے۔ علم نے یہ فیصلہ کر دیا ہے'۔ علم نے یہ ثابت کر دیا۔" حالانکہ تمہارے ان دعووں میں علمی دلائل کی جھلک بھی نہیں۔ تم اپنی حماقت سے دلیری کر کے علم پر اس قدر بڑا بار ڈال دیتے ہو جو باتیں تم کہتے ہو اگر علم کے کان میں پڑ جائیں (اور پڑنی ہی چاہیں۔ کیونکہ تم علم کے فرزند ہو۔) تو تمہاری حماقت پر اس کو ہنسی آ جائے گی۔ تم کہتے ہو کہ "علم مثبت ہے۔ نافی ہے۔ آمر ہے۔ ناہی ہے۔" یہ باتیں کہہ کہ غریب علم کے ہونٹوں پر ایسے بڑے بڑے بھاری الفاظ رکھ دیتے ہو جس سے ممکن ہے کہ اس کے دل میں غرور آ جائے۔ عزیزو (علم۔ ان تمام مسائل میں سے نہ کسی کا اثبات کرتا ہے نہ انکار"

یہ ہے ماہرین فن کی رائے۔ لیکن بعض کم درجہ کے مادیین اپنی حد سے بڑھ کر نفی کا دعوی بھی کر بیٹھتے ہیں' اور انہی کی طمع کاریاں ہیں جس نے ہمارے ملک کے نوجوانوں کی آنکھوں کو خیرہ کر دیا ہے' اس لیے ہم کو زیادہ غورو فکر سے دیکھنا چاہیے کہ وہ اپنے دعوی پر کس قسم کے دلائل قائم کرتے ہیں۔ مثال کے لیے ہم ایک اہم مسئلہ یعنی روح کے وجود کے متعلق ان کے اقوال نقل کرتے ہیں۔

ڈاکٹر شفلر Sheffler کہتا ہے کہ روح مادہ ہی کی ایک قوت کا نام ہے جو

اعصاب سے پیدا ہوتی ہے۔ ویرشو کا قول ہے کہ "روح ایک قسم کی میکانیکل حرکت ہے بوشنز کہتا ہے کہ "انسان صرف مادہ کا ایک نتیجہ ہے۔ دو بمواریمون Dumbois reymono_ کہتا ہے کہ "تمام اعصاب میں ایک کہربائی تموج پایا جاتا ہے۔ اور جس کو فکر کہتے ہیں۔ وہ مادہ ہی کی ایک حرکت کا نام ہے۔ دو ترشیہ Dudutrochet جو فزیکل سائنس کا بڑا عالم ہے کہتا ہے۔ کہ زندگی فطرت کا کوئی اصلی قاعدہ نہیں۔ بلکہ ایک اتفاقی استثنا ہے جو مادہ کے عام اصولوں کے مخالف ہے" فرانس کے ایک مشہور میگزین نے ایک مضمون میں بیان کیا تھا کہ دماغ میں جو فاسفورس ہے فکر اسی کا ایک نتیجہ ہے اور جس چیز کو اخلاص، شجاعت اور فضلیت کہتے ہیں کہ وہ اعضائے جسمانی کی کہربائی موجیں ہیں"

کیا یہ رائیں قطعیات میں شمار ہو سکتی ہیں۔ کیا ان کی بنا پر یہ دعوی کیا جاسکتا ہے کہ علوم جدیدہ نے روح کو بالکل ثابت کر دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب اور سائنس کے حدود بالکل الگ الگ ہیں، سائنس کا جو موضوع ہے مذہب کو اس سے کچھ واسطہ نہیں۔ اور مذہب کو جن چیزوں سے بحث ہے۔ سائنس کو ان سے کچھ غرض نہیں۔ فلسفہ البتہ کہیں کہیں مذہب سے ٹکرا جاتا ہے لیکن قطعیات اور یقینیات میں اس کا شمار نہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس کے مختلف اسکول ہیں اور ان اسکولوں میں باہم نہایت سخت اختلاف ہے ان میں سے بعض خدا کے منکر ہیں تو بہت سے خدا کے قائل بھی ہیں وجود روح کے مقر بھی ہیں اور منکر بھی۔ اخلاق کے اصول ایک فرقہ کے نزدیک کچھ ہیں اور دوسرے کے نزدیک کچھ اس حالت میں مذہب اس لحاظ سے مطمئن رہتا ہے کہ ۔

چو دیدی کہ در دشمن افتاد جنگ

خلط مبحث اس وقت پیدا ہوتا ہے۔ جب سائنس اور مذہب دونوں میں سے کوئی اپنی حد سے بڑھ کر دوسرے کی حد میں قدم رکھتا ہے اور یہی خلط مبحث تھا جس نے ملاحدہ اور منکرین مذہب کے خیالات کو قوت دی۔ بلکہ در حقیقت اسی خلط نے الحاد اور بے دینی کے خیالات پیدا کر دیئے یورپ میں پہلے مذہب کو اس قدر وسیع کر دیا گیا تھا کہ کسی قسم کا کوئی علمی مسئلہ مذہب کی دست اندازی سے بچ نہیں

سکتا تھا۔ چنانچہ خاص اس مقصد کی غرض سے، سپین میں مجلس انکویزیشن قائم ہوئی تھی جس کا کام یہ تھا کہ جو لوگ مذہب کے خلاف کچھ کہتے ہوں ان کی تحقیقات کرے اور ان پر کفراور ارتداد کا الزام لگائے، چنانچہ اٹھارہ برس میں یعنی 1481ء سے لے کر 1498ء تک دس ہزار دو سو بائیس آدمی ارتداد کے الزام میں زندہ جلا دیے گئے اس مجلس نے ابتدائے قیام سے اخیر زمانہ تک تین لاکھ چالیس ہزار آدمیوں کو کافراور ملحد قرار دیا جن میں سے کئی لاکھ آگ میں جلا دیے گئے۔

جس قسم کی باتوں پر کفر کا الزام لگایا جاتا تھا اس کا اندازہ ذیل کے واقعات سے ہو گا۔ کوپر نیکس نے نظام بطلیموسی سے انکار کر کے یہ ثابت کیا کہ زمین او چاند وغیرہ آفتاب کے گرد گھومتے ہیں اس یہ مجلس انکویزیشن نے فتوی نافذ کیا کہ یہ رائے۔ کتاب مقدس کی مخالف ہے اور اس بنا پر کوپر نیکس مرتد اور کافر ہے۔

گلیلو نے جو دوربین کا موجد گزرا ہے، ایک کتاب کوپر لیکس کی حمایت میں لکھی جس میں ثابت کیا کہ زمین آفتاب کے گرد گھومتی ہے۔ اس پر مجلس انکویزنس نے فتوی دیا کہ وہ مستوجب سزا ہے چنانچہ اس کو گھٹنوں کے بل کھڑا کرا کر یہ حکم دیا گیا کہ وہ اس مسئلہ سے انکار کرے۔ لیکن جب وہ اپنے عقیدہ پر ثابت قدم رہا تو قید خانہ بھیج دیا گیا۔ اور دس سال تک محبوس رہا۔

کولمبس نے جب کسی نئے جزیرہ کے دریافت ہونے کی امید پر سفر کرنا چاہا تو کلیسا نے فتوی دیا کہ اس قسم کا ارادہ مذہب کے خلاف ہے۔ زمین کے کروی ہونے کا خیال جب اول اول ظاہر کیا گیا تو پادریوں نے سخت مخالفت کی کہ یہ اعتقاد کتاب مقدس کے خلاف ہے۔

غرض ہر قسم کی علمی ایجادات اور انکشافات پر پادریوں نے کفر و ارتداد کے الزام لگائے تاہم چونکہ علمی ترقی کا اٹھان تھا ان کی کوششیں بے کار گئیں اور علوم و فنون تکفیر ہی کے سایہ میں پھولے اور پھلے۔

پادریوں کے تعصبات اور وہم پرستی اگرچہ علم کو دبا نہ سکے لیکن اس کا نتیجہ ہوا کہ علمی گروہ نے پادریوں ہی کے خیالات اور اوہام کو مذہب سمجھا اور اس بنا پر نہایت مضبوطی سے ان کی رائے قائم ہو گئی کہ مذہب جس چیز کا نام ہے۔ وہ علم اور

حقیقت کے خلاف ہے۔ یہی ابتدائی خیال ہے جس کی آواز بازگشت آج تک یورپ میں گونج رہی ہے۔

بے شبہ اگر مذہب اسی چیز کا نام ہے تو وہ سائنس کے مقابلہ میں کسی طرح نہیں ٹھہر سکتا۔ لیکن اسلام نے پہلے ہی دن کہہ دیا تھا کہ انتم اعلم بامور دنیاکم یعنی تم لوگ دنیا کی باتیں خود خوب جانتے ہو۔" یہ ظاہر ہے کہ سائنس اور تمام علوم جدیدہ اسی دنیا سے متعلق ہیں معاد اور آخرت سے ان کو کچھ واسطہ نہیں۔

اس موقع پر یہ نکتہ لحاظ کے قابل ہے کہ اسلام میں سینکڑوں فرقے پیدا ہوئے اور ان میں اس قدر اختلاف رہا کہ ایک نے دوسرے کی تکفیر کی' یہ تکفیر بڑے بڑے مسائل پر محدود نہ تھی بلکہ نہایت چھوٹی چھوٹی باتوں پر ایک دوسرے کو اسلام کے دائرہ سے خارج کر دیتا تھا۔ یہ سب کچھ ہوا لیکن علمی تحقیقات اور اکتشافات کی بنا پر کبھی کسی شخص کی تکفیر نہیں کی گئی۔ قدمائے مفسرین کا خیال تھا کہ پانی آسمان سے آتا ہے۔ یعنی آسمان پر ایک دریا ہے' بادل اسی سے پانی لیتے ہیں اور برساتے ہیں آفتاب' پانی کے ایک چشمہ میں غروب ہوتا ہے' زمین مسطح ہے کروی نہیں۔ ستارے جو ٹوٹتے ہیں شیاطین کے شعلہ ہائے آتشیں ہیں۔ مفسرین ان تمام باتوں کو قرآن کے نصوص سے ثابت سمجھتے تھے۔ چنانچہ امام رازی نے مفسرین قدیم کے یہ تمام اقوال تفسیر کبیر میں نقل کیے ہیں۔

لیکن جب عباسیوں کا علمی دور آیا اور فلسفہ اور طبیعات نے ترقی کی تو لوگوں نے ان خیالات کی مخالفت کی باوجود اس کے خود مفسرین کے گروہ میں سے ایک شخص نے بھی ان لوگوں کو کافر اور منکر قرآن نہیں کہا معتزلہ کو محدثین اس بنا پر کافر کہتے ہیں کہ وہ قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل ہیں۔ لیکن اس بنا پر کوئی ان کو کافر نہیں کہتا کہ وہ جادو کی حقیقت سے منکر ہیں' غرض جس حد تک تحقیق و تفتیش کی جائے۔ عموماً" یہ ثابت ہو گا کہ مسلمانوں نے علمی تحقیقات اور ایجادات کو کبھی مذہب کا حریف مقابل نہیں سمجھا بلکہ محققین نے صاف تصریح کر دی کہ اسباب کائنات اور مسائل ہیت وغیرہ نبوت کی سرحد سے بالکل الگ ہیں اور انبیاء کو تہذیب اخلاق کے سوا اور کسی چیز سے غرض نہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب حجتہ البالغہ میں لکھتے ہیں۔

ومن سیرتهم ان لا یشغلوا بما لا یتعلق بتهذیب النفس وسیاسته الامته کبیان حوادث الجومن المطر والکسوف هالته و عجائب النباتات والحیوان ومقادر یرسیر الشمس القمر و اسباب الحوادث الیومیه وقصص الانبیاء والملوک والبلدان و نحوها اللهم الا کلمات یسیرة القها اسماعهم وقبلها عقولهم یوتی بها فی التذکیر بالاء اللّٰه والتذکیر بایام اللّٰه علی سبیل الا ستطراد بکلام اجمالی یسامع فی مثله بایرادت الاسنعارات والمجازات و لهذا الاصل لما سالوالنبی عن علته نقصان القمر و زیادته اعرض اللّٰه تعالی من تعالی من ذلک الی بیان فوائد الشهور فقال یسئلونک عن الاهلته، قل هی مواقیت للناس والحج۔

ترجمہ۔ انبیاء کا ایک اصول یہ ہے کہ جو امور تہذیب نفس اور قوم کی سیاست سے تعلق نہیں رکھتے ان میں وہ مشغول نہیں ہوتے مثلاً" بارش۔ گرہن اور ہالہ کے اسباب بیان کرنا یا نباتات اور حیوانات کے عجائبات یا چاند سورج کی رفتار۔ یا روزانہ حوادث کے اسباب یا انبیاء اور سلاطین کے قصے، یا شہروں کے حالات بیان کرنا۔ ان چیزوں سے وہ بحث نہیں کرتے اگر ہاں چند معمولی باتیں جن سے لوگوں کے کان آشنا ہو چکے ہیں۔ اور ان کی عقلوں نے ان باتوں کو قبول کر لیا ہے، ان باتوں کو بھی انبیاء علیہم السلام خدا کی شان اور قدرت کے ذکر میں ضمنی طور پر اجمالاً" بیان کرتے ہیں اور اس میں مجاز اور استعارہ سے کام لیتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ جب لوگوں نے آنحضرتؐ سے چاند کے گھٹنے بڑھنے کی علت دریافت کی تو خدا نے اس کے جواب سے اعراض کیا اور اس کے بجائے مہینوں کی تعین کا فائدہ بیان کر دیا۔ چنانچہ فرمایا ویسئلونک الخ

شاہ صاحب نے انبیاء کی تعلیم کا جو اصول بتایا اس کے بعد کون کہہ سکتا ہے۔ کہ مذہب اسلام کو سائنس اور علوم جدیدہ سے کسی قسم کے خطرہ پہنچنے کا احتمال ہے۔

مذہب انسان کی فطرت میں داخل ہے

انسان اور حیوان کا مقابلہ کرو! حیوان اپنی ضروریات کا سامان اپنے ساتھ لے کر پیدا ہوتا ہے ان کا لباس ان کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو موسم کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے۔ دشمنوں سے مقابلہ کرنے کے لیے۔ ناخن۔ پنجے۔ ڈنک کے ہتھیار اس کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔ جن غذاؤں پر اس کی زندگی کا مدار ہے۔ پیدا ہونے کے ساتھ اس کو ہر طرف جنگل ہو یا پہاڑ خشکی ہو یا دریا ویرانہ یا آباد ہر جگہ مہیا ملتی ہیں۔

انسان کا یہ حال ہے کہ جب پیدا ہوتا ہے تو کسی قسم کا سامان اس کے پاس نہیں ہوتا اس کی جلد نازک ہوتی ہے۔ ہاتھ پاؤں کمزور ہوتے ہیں۔ جسم پر کوئی لباس نہیں ہوتا دشمن سے حفاظت کے لیے سینگ یا پنجے نہیں ہوتے۔ اس کے ساتھ عام فطرت کی جتنی چیزیں ہیں اس کے گرد و پیش ہوتی ہیں' سب کی سب اس کی دشمن نظر آتی ہیں' آفتاب کی گرمی۔ بادلوں کی جھڑی۔ لوؤں کی لپیٹ' جاڑوں کی ٹھنڈ؟ ہر چیز چاہتی ہے کہ اس کو تباہ کر دے۔

ان مصائب اور مشکلات کے مقابلہ کرنے کے لیے قدرت نے اس کو کوئی جسمانی ہتھیار نہیں دیا کیونکہ جن بے شمار اور پر زور دشمنوں کا اس کو سامنا کرنا تھا' اس کے لیے کوئی جسمانی آلہ کافی نہیں ہو سکتا تھا۔ قدرت نے اس کو ان ہتھیاروں کے بدلے ایک ایسی عام قوت عطا کی جس کے ذریعہ سے اس نے ہر قسم کے دشمنوں کے مقابلہ کے لیے جدا سامان تیار کیے دھوپ' گرمی' جاڑے سے محفوظ رہنے کے لیے ہر قسم کے لباس اور مکانات بنائے جانوروں کے مقابلہ کے لیے تیغ و خنجر تیار کیے' دریاؤں پر پل باندھے' پہاڑ تراشے۔ لوہا پگھلایا۔ برق کو مسخر کیا۔ ہوا کو تھا غرض تھوڑے عرصہ کے بعد دیکھا تو تمام کائنات اس کے پنجہ اقتدار میں تھی۔

اس عام قوت کا نام عقل کلی یا عقل انسانی ہے۔ لیکن چونکہ قدرت کو منظور

تھا کہ انسان کی ترقیاں بلند سے بلند نقطہ پر بھی پہنچ کر ٹھہرنے نہ پائیں' اس لیے وہ یعنی قدرت' ایک دم بھی انسان کو چین نہیں لینے دیتی- وہ اس کے مخالفوں کو نئے نئے ہتھیار دیتی جاتی ہے جس سے انسان پر نئے نئے طرح کے حملے کیے جاتے ہیں' جن بیماریوں کا علاج معلوم ہو چکا تھا' ان کے علاوہ نئے امراض پیدا ہوتے ہیں- دنیا کا جغرافیہ جس قدر معلوم ہو چکا تھا اس کے علاوہ نئی آبادیوں کا پتہ لگتا ہے- اور وہاں نئی ضروریات پیش آتے ہیں- آرام و آسائش کے جو سامان مہیا ہو چکے تھے- راحت طلبی کا مادہ بڑھ کر وہ سامان بے کار ہو جاتے ہیں' مجبوراً" انسان ان نئے مخالفوں کے مقابلہ کے لیے نئی تیاریاں کرتا ہے- اور ترقی کی جس حد تک پہنچ چکا تھا- اس سے آگے نکل جاتا ہے-

عالم کون اور انسان کی یہ باہمی کشمکش ہی وہ چیز ہے جو انسان کی تمام ترقیوں کی جڑ ہے- جس کی بدولت آج سینکڑوں ہزاروں نئے نئے ایجادات کا سلسلہ قائم ہے- اور روز بروز بڑھتا جاتا ہے لیکن ان بیرونی دشمنوں اور مخالفوں سے زیادہ سخت اور زیادہ خطرناک دشمنوں کا ایک اور گروہ ہے جو خود انسان کے اندر موجود ہے اور جن سے اس کو ہمیشہ سخت معرکہ آرائیاں رہتی ہیں- طمع اس کو آمادہ کرتی ہے- کہ عزیز و بیگانہ- دوست و دشمن دور و نزدیک کے تمام دولت و مال پر قبضہ کر لیا جائے- کینہ پروری کا تقاضا ہے کہ مخالفوں کا نام صفحہ ہستی سے مٹا دیا جائے- جاہ طلبی کہتی ہے کہ جب تک تمام عالم کی گردنیں جھک نہ جائیں' آرام نہ لے- خواہش نفس مجبور کرتی ہے کہ دنیا میں کسی کا پردہ عصمت محفوظ نہ رہنے پائے- ان دشمنوں سے بچانے کے لیے ایک حد تک عقل کام آتی ہے- وہ بتاتی ہے کہ اگر تم کسی کی آبرو کا قصد کرو گے تو وہ بھی کرے گا تم کسی کو برباد کرنا چاہو گے- تو وہ بھی چاہے گا- تم دوسروں کی عزت نہ کرو گے تو وہ بھی نہ کریں گے- لیکن اولاً" تو اس قسم کی پیش بینی عقل خاص خاص تعلیم یافتہ اشخاص میں ہو سکتی ہے- اس کے علاوہ بہت سے ایسے موقع پیش آتے ہیں- جہاں اس قسم کے انتقام کا مطلق اندیشہ نہیں ہوتا- حکومت کا خوف- جاسوسی کا ڈر- بدنامی کا احتمال- انتقام کا خطرہ- ایک چیز بھی نہیں ہوتی- ان موقعوں پر عقل ان پرزور مخالفوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی- بلکہ ایک

دوسری قوت ہی سینہ سپر ہوتی ہے اور انسان کو ان دشمنوں کے حملے سے بچاتی ہے۔ اس قوت کا نام نور ایمان کانشنس۔ حاسہ اخلاقی ہے' اور یہی چیز مذہب کی بنیاد ہے۔

یہ قوت انسان کی اصل فطرت میں داخل ہے۔ عالم و جاہل۔ رذیل و شریف۔ شاہ وگدا۔ افریقہ کا وحشی' اور یورپ کا تعلیم یافتہ' سب اس میں برابر کے حصہ دار ہیں اور یہی معنی ہیں قرآن کی اس آیت کے ۔

فاقم وجھک للدین حنیفاء فطرۃ اللّٰہ التی فطرالناس علیھا لا تبدیل لخلق اللّٰہ ذلک الدین القیم ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔

ترجمہ۔ اپنا منہ سب طرف سے موڑ کر دین کی طرف کر یہ وہ خدا کی فطرت ہے جس پر خدا نے انسان کو مخلوق کیا ہے' خدا کی خلقت میں تغیر نہیں ہوتا۔ یہی ٹھیک دیا ہے۔ لیکن اکثرلوگ جانتے نہیں۔

جرمن کاایک حکیم کسلر لکھتا ہے "مذہب ابدی چیز ہے۔ کیونکہ مذہب جس حاسہ کا نتیجہ ہے وہ کسی زمانہ میں کبھی معدوم نہیں ہو سکتا' فرانس کا مشہور فاضل معلم رینان جو مذہب کا پابند نہ تھا۔ اپنی کتاب تاریخ مذہب میں لکھتا ہے' کہ یہ ممکن ہے کہ کل وہ اشیا جن کو ہم محبوب رکھتے ہیں۔ اور کل وہ چیزیں جو لذائذ زندگی میں محسوب ہیں مٹ جائیں' لیکن یہ ناممکن ہے کہ مذہب دنیا سے معدوم ہو جائے یا اسکی قوت میں زوال آ جائے' وہ ہمیشہ اس بات کا علانیہ ثبوت دے گا۔ کہ مادی مذہب میٹرلسٹ بالکل غلط ہے۔ جو یہ چاہتا ہے کہ انسان کی دماغی قوت اس پست خاکی زندگی تک محدود رہ جائے [2]۔

پروفیسر میٹر Sabater فلسفہ و ۔لنیہ میں لکھتا ہے۔ میں کیوں پابند مذہب ہوں۔ اس لیے کہ اس کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ کیونکہ پابند مذہب ہونا میری ذاتیات میں ہے۔ لوگ کہیں گے کہ یہ وراثت یا تربیت یا مزاج کا اثر ہے۔ میں نے خود اپنی رائے پر یہی اعتراض کیا ہے۔ لیکن میں نے دیکھا کہ سوال پھر پیدا ہوتا ہے اور وہ حل نہیں ہوتا۔ مذہب کی ضرورت جس قدر مجھ کو اپنی ذاتی زندگی کے لیے ہے' اس سے زیادہ عام سوسائٹی کو ہے۔ مذہب کے شاخ و برگ ہزاروں دفعہ کاٹ

ڈالے گئے ہیں۔ لیکن جڑ ہمیشہ قائم رہی ہے اور اس نے نئے برگ و بار پیدا کر لے ہیں۔ اس بنا پر مذہب ابدی چیز ہے۔ جو کبھی زائل نہیں ہو سکتی۔ مذہب کا چشمہ روز بروز وسیع ہوتا جاتا ہے اور فلسفیانہ فکر اور زندگی کے دردناک تجربے اس کو اور گہرا کرتے جاتے ہیں۔ انسانیت کی زندگی مذہب ہی سے قائم ہوئی ہے اور اسی سے قوت پائے گی۔

دنیا کی اخلاقی نظم و نسق کو اس حاسہ مذہبی ہی نے تھام رکھا ہے' ورنہ اگر تعلیم و تمدن پر مدار ہوتا تو یورپ کا اخلاقی پلہ اسی قدر تمام دنیا سے بھاری ہو گیا ہوتا جس قدر تعلیم و تمدن میں اس کا پایہ بلند ہے۔

مذہب کے فطری ہونے کی دوسری دلیل

دنیا میں افراد انسانی کے خاص خاص مختصات یعنی زبان۔ قوم۔ ملک۔ صورت۔ رنگ۔ کو حذف کرتے جاؤ جو چیزیں قدر مشترک رہ جائیں گی' ان میں ایک مذہب ہو گا اور یہ بہت بڑی دلیل اس بات کی ہے کہ مذہب فطری چیز ہے جن چیزوں کو ہم انسان کی فطرت خیال کرتے ہیں مثلاً" اولاد کی محبت۔ انتقام کی خواہش۔ کمال کی قدر دانی' وغیرہ وغیرہ۔ ان کے فطری ہونے کی یہی وجہ قرار دیتے ہیں کہ تمام دنیا کے آدمیوں میں مشترک پائی جاتی ہیں۔ اس بنا پر جب ہم دیکھتے ہیں۔ کہ دنیا میں ہر قوم۔ ہر نسل' ہر طبقہ کوئی نہ کوئی مذہب رکھتا ہے تو صاف ثابت ہوتا ہے کہ مذہب فطری چیز ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ مذہب کے جو مقدم اصول ہیں وہ تمام مذاہب میں یکساں پائے جاتے ہیں۔ خدا کا وجود اس کی پرستش کا خیال حیات بعد الموت۔ اعمال کی جزا و سزا۔ رحم دلی۔ ہمدردی۔ عفت کا اچھا سمجھنا۔ جھوٹ۔ زنا۔ چوری کو برا جاننا۔ دنیا کے تمام مذہبوں کا اصل اصول ہے۔

فطرت نے افراد انسانی میں بے انتہاء فرق مراتب رکھا ہے۔ دولت و مال۔ جاہ و حشم۔ فضل و کمال ذہن و ذکا کے عطا کرنے میں ایک طرف تو یہ فیاضی ہے کہ اس سے زیادہ ہو نہیں سکتی' سکندر و تیمور ارسطو' افلاطون' ہومر فردوسی۔ اسی فیاضی کے نمونے ہیں۔ دوسری طرف یہ بخل ہے کہ انسان اور بندر میں اتنا کم فرق رہ جاتا ہے کہ ڈارون کو نظر تک نہیں آتا۔ بااین ہمہ جو باتیں شرط زندگی اور مدار

حیات ہیں وہ تمام افراد، انسانی میں یکساں عطا کی ہیں۔ افریقہ کا جاہل وحشی بھی اسی طرح کھاتا۔ پیتا۔ چلتا پھرتا سوتا جاگتا۔ بولتا چالتا ہے جس طرح یونان کا بڑے سے بڑا حکیم ان ضروریات کو انجام دیتا ہے۔

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ مذہب کا اس قدر حصہ۔ جو تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہے لازمہ انسانی تھا۔ اور اس وجہ سے قدرت نے تمام قوموں کو یکساں عطا کیا، ارسطو، اور بنتھم بہت سے دلائل کے بعد اس نتیجہ تک پہنچے کہ سچائی، دیانت داری، عفت، حلم اچھی چیزیں ہیں، لیکن افریقہ کا ایک وحشی بغیر تعلیم اور بغیر کسی دلیل کے خود بخود ان چیزوں کو اچھا جانتا اور اچھا سمجھتا ہے۔

1۔ اس موقع پر یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اس حصہ میں ہم نے جابجا یورپ کے حکما اور علماء کے اقوال نقل کئے ہیں لیکن ہم نے ان کی اصل تصنیفات کے دیکھنے کی زحمت نہیں اٹھائی۔ بلکہ مصر کے ایک فاضل مصنف کی تصنیفات پر اعتماد کیا ہی جس کا نام فرید وحدی بک ہے اس بحث میں اس کی دو تصنیفیں ہیں تطبیق الدیانتہ الاسلامیہ اور الحدیتہ الفکریتہ یہ بھی یاد رہے کہ جن یورپین فاضلوں کے اقوال نقل کئے گئے ہیں ان میں سے اکثر جرمن اور فرنچ کے علماء ہیں ہمارے نئے تعلیم یافتہ احباب کو جو انگریزی زبان کے سوا اور کوئی زبان نہیں جانتے۔ ان کے ماخذوں کے متعلق غلطی نہ کرنی چاہئے۔

2۔ یہ دونوں قول۔ تطبیق الدیانتہ الاسلامیہ صفحہ 21، 25 میں مذکور ہیں۔

مذہب اسلام

یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ مذہب فطری چیز ہے' یعنی جس طرح انسان میں ہمدردی محبت' جوش' انتقام- قدرتی جذبات پائے جاتے ہیں اسی طرح میلان مذہب بھی قدرتی اور فطرتی ہے' اور جس طرح اور قدرتی جذبات کسی شخص میں کم- کسی میں زیادہ- کسی میں ضعیف- کسی میں بہ شدت' اور شاذو نادر افراد میں بالکل نہیں پائے جاتے' بعینہ مذہب کا یہی حال ہے-

لیکن چونکہ (جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے) حاسہ مذہبی اس بنا پر انسان کو عطا کیا گیا ہے کہ بغیر اس کے نوع انسانی کا بقا ممکن نہ تھا' اس لیے مذہب کا جس قدر حصہ تمام انسانوں میں یکساں مشترک ہے وہ نہایت سادہ- مجمل اور نا تمام ہے- اور ایسا ہی ہونا چاہیے تھا' اس کی صاف اور صریح تمثیل یہ ہے کہ انسان کے زندہ رہنے کے لیے' کھانا پینا- گرمی سردی سے بچنا ضروری ہے- اس لیے قدرت نے ان ضروریات کا سامان' ادنی سے ادنی آدمی کے لیے خس کا جھونپڑا' لباس کے لیے درختوں کے پتے بھی مہیا ہو گئے تو قدرت کا فرض ادا ہو گیا- اس سے بڑھ کر مختلف قسم کے ایوان نعمت- عالی شان محل- بیش بہا ملبوسات' سب کے لیے ہونے ضرور نہیں- فضلنا بعضھم علی بعض-

تمام مذاہب میں سے کسی ایک کی ترجیح

یہی حال مذہب کا ہے- خدا کا اعتراف' لازمہ انسانی تھا اس لیے سب فرقوں میں مشترک رہا اور اس میں کسی قوم اور کسی فرقہ کی تخصیص نہیں- لیکن یہ امور کہ خدا کے کیا اوصاف ہیں؟ کس قسم کی عبادت فرض ہے؟ کیوں فرض ہے؟ معاد کی کیا حقیقت ہے جزا و سزا سے کیا غرض ہے؟ نبوت کے کیا معنی ہیں؟ ان سوالات کا جواب تمام مذاہب میں یکساں نہیں مل سکتا- اس میں فرق مراتب ہے- اور جس نسبت سے جس مذہب نے ان سوالات کا صحیح جواب دیا ہے- اسی نسبت سے وہ

مذہب زیادہ صحیح اور کامل ہے۔

یورپ میں منکرین مذاہب کا جو گروہ پیدا ہو گیا ہے اور روز بروز بڑھتا جاتا ہے۔ ان کے انکار مذہب کی وجہ یہی ہے کہ وہ مذاہب موجود میں سوالات مذکورہ بالا کا صحیح اور مکمل جواب نہیں پاتے۔

یورپ کو مذہب سے کیوں مخالفت ہے؟

پروفیسر لاروس Lhrousse مذہب کی مخالفت کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

"اگر ہم کہتے ہیں کہ ان باتوں کا اعتقاد کرنا چاہیے جو عقل میں آئیں تو ہم سے کہا جاتا ہے نہیں۔ ہرگز نہیں، عقل کو جو نیک و بد کی ممیز ہے، ذلیل کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ جب عقل کی آنکھیں اس قدر اندھی کر دی جاتی ہیں کہ خرق عادت، ایک معمولی بات بن جاتی ہے۔ سفید سیاہ ہو جاتا ہے، بدنما چیز خوشنما ہو جاتی ہے۔ تو مذہب آتا ہے اور کہتا ہے کہ گردن ڈال دو کس کے آگے؟ عقل کے آگے؟ نہیں۔ صرف فرائض کے آگے؟ احساسات اندرونی کے آگے؟ اصول فطرت کے آگے نہیں[1]۔

مانسیو بنجمن کا نشان نے جو فرانس کا مشہور عالم ہے، مذہب کی حقیقت اور مذہب کی نشو و نما پر ایک کتاب لکھی ہے۔ اس میں وہ مذہب کے نقصانات کی تفصیل بیان کر کے لکھتا ہے کہ "مذہب جن بنیادوں پر قائم ہوا ہے وہ علم کے مخالف ہیں اور اس لیے یہ قطعی ہے کہ تمام مذاہب برباد ہو جائیں۔"[2]

برٹلو Bertolo لکھتا ہے۔ "علم نے اب پوری آزادی حاصل کر لی ہے اور اس بات کا خوف نہیں رہا کہ مذہب اس کو دبا لے۔"

فطری مذہب

ان تصریحات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان منکرین مذاہب کے نزدیک چونکہ مذہبی اصول تحقیقات علمی کے مخالف ہیں۔ اس لیے وہ صحیح نہیں ہو سکتے۔ ورنہ اگر مذہب ایسا ہو جس کے تمام اصول عقل کے موافق ہوں تو منکروں کو بھی اس کی تسلیم سے انکار نہ ہو گا، اسی بنا پر یورپ کے بڑے بڑے محققین نے مذہب کا ایک

خیالی خاکہ کھینچا ہے اور اس کا نام دیانۃ طبعیہ" رکھا ہے' وہ کہتے ہیں کہ مذہب موجودہ غلط ہیں۔ لیکن اگر ایک نیا مذہب ایجاد کیا جائے۔ جس کے اصول حسب ذیل قرار دیئے جائیں تو وہ بے شبہ تسلیم کے قابل ہو گا اور تحقیقات علمی کے ساتھ دے سکے گا۔

فطری مذہب کا خاکہ

ژول سیمان نے اس عقلی مذہب کا تفصیلی خاکہ حسب ذیل کھینچا ہے ثواب آخرت کے یہ معنی ہیں کہ انسان قانون کا پابند ہو لیکن یہ قانون کیا ہے؟ اپنی ذات کی حفاظت' ان خصائص کو ترقی دنیا جو انسان کی فطرت میں مضمر ہیں؟ بنی نوع کی محبت اور خدمت' خدا کی عبادت' لیکن خدا کی عبادت کے کیا معنی ہیں' اپنے فرائض کا ادا کرنا اچھے کام کرنا۔ وطن کی محبت' عمل اور اخلاص' یہی فطری مذہب ہے' اور یہی فطرت عبادت ہے۔ یہ تو فطری مذہب کے اعمال ہیں' عقائد یہ ہیں۔ ایک قادر مطلق کا یقین' جو ہر چیز پر قادر ہے جس کو کوئی شے بدل نہیں سکتی اور جس کے تمام کام اصول اور ترتیب پر مبنی ہیں[3]۔

لاروس کہتا ہے[4]، اگر مذہب کی یہ تعریف کی جائے کہ وہ ان معقول خیالات کے مجموعہ کا نام ہے۔ جن کا مقصود یہ ہے کہ تمام افراد انسانی ایک رشتہ میں منسلک ہو جائیں اور وہ جسمانی فائدوں سے اسی طرح بہرہ یاب ہوں جس طرح قوت عقلیہ سے۔ تو تم یہ کہہ سکتے ہو کہ مذہب نوع انسانی کے لیے ایک لابدی چیز ہے۔

ایک اعلیٰ تر مذہب کے کیا اصول قرار پا سکتے ہیں

غرض خواہ ان اقوال کی بنا پر خواہ خود واقعیت کے لحاظ سے' ایک صحیح۔ کامل اور ابدی مذہب کے لیے جو باتیں ضروری ہیں یہ ہیں۔

(1) مذہب کی صحت کا مدار عقل قرار دیا جائے نہ تقلید۔

(2) کوئی عقیدہ مذہبی۔ عقل کے خلاف نہ ہو۔

(3) عبادات کے یہ معنی نہ قرار دیے جائیں کہ وہ مقصود بالذات ہیں اور خدا ہمارے تکلیفات شاقہ اٹھانے سے خوش ہوتا ہے' بلکہ عبادات سے خود نوع انسانی کا

فائدہ مقصود ہو اور وہ اعتدال سے متجاوز نہ ہوں۔

(4) دینی اور دنیوی' فرائض 'کو اس اعتدال کے ساتھ قائم کیا جائے کہ ایک دوسرے کو ضرر نہ پہنچے بلکہ ایک دوسرے کا دست و بازو بن جائے۔

(5) مذہب تمدن کی اعلیٰ سے اعلیٰ ترقی کا ساتھ دے سکے بلکہ خود اس ترقی کا رستہ دکھائے ہم اس کتاب میں اول انہی اصول کے معیار پر اسلام کو جانچنا چاہتے ہیں۔

1۔ ماخوذ از تطبیق صفحہ 24_

2۔ ماخوذ از تطبیق صفحہ 22_

3۔ ماخوذ از تطبیق صفحہ 30_

4۔ تطبیق صفحہ 25-26_

عقل اور مذہب

سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ تمام مذاہب میں عقل کو کیا درجہ دیا گیا ہے اور اسلام نے عقل کی کیا منزل قائم کی ہے' دنیا میں آج جس قدر مذاہب موجود ہیں۔ ان سب میں تلقین کی ابتداء اس حکم سے شروع ہوتی ہے کہ مذہب میں عقل کو دخل نہ دو۔ یہی جابرانہ حکم ہے۔ جس کی بدولت مذہب ہر قسم کی تحقیقات" اور اجتہادات سے مطمئن رہتا ہے۔ اور ان میں سے کوئی چیز اس کی جباری کو کم نہیں کر سکتی' اسی کا اثر ہے کہ ایک شخص۔ منطق۔ فلسفہ۔ ریاضیات میں سینکڑوں عجیب و غریب ایجادات کرتا ہے۔ اور ارسطو افلاطون کی غلطیاں نکالتا ہے۔ لیکن جب اس کے سامنے اس مسئلہ کا ذکر آتا ہے۔ کہ "ایک تین ہیں اور تین ایک" تو اس کی نقادی اور نکتہ سنجی بالکل کند اور بیکار ہو جاتی ہے' اسی کا اثر ہے کہ سقراط اتنا بڑا فلسفی ہو کر' جان دینے کے وقت وصیت کرتا جاتا ہے کہ فلاں بت پر میں نے نذر چڑھانے کی جو منت مانی تھی وہ پوری کی جائے' اسی کا نتیجہ ہے کہ تمام مذاہب میں سینکڑوں حکما و علماء پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن مذہب کے لغو سے لغو عقیدہ کی نسبت بھی ان کو شک نہیں پیدا ہوتا۔ عقل کی اس بیکاری سے صرف یہ نقصان نہیں پہنچتا کہ جو لغو عقیدہ ایک دفعہ قائم کر لیا گیا تھا وہ اپنے حال پر قائم رہتا ہے' بلکہ توہمات اور عجائبات پرستی کا زور روز بروز بڑھتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ چند روز کے بعد مذہب کے عمدہ عقائد بھی ان توہمات کے ہجوم میں چھپ جاتے ہیں' اور مذہب ہمہ تن عجائبات اور ناممکنات کا مجموعہ بن جاتا ہے۔ یہی چیز ہے جس نے یورپ کے آزاد خیالوں کو مذہب سے متنفر بنا دیا ہے پروفیسر لاروس نے تمام مذاہب کے برباد ہو جانے کی جو پیشن گوئی کی ہے۔ اسی بنا پر کی ہے کہ مذہب عقل کو برباد کرنا چاہتا ہے۔ اس لیے ضرور ہے کہ خود برباد ہو جائے۔ یہی پروفیسر ایک مقام پر لکھتا ہے کہ "اگر ہم بغیر خود غرضی اور وہم پرستی کے اس بات کا پتہ لگائیں کہ دنیا میں آج تک جس قدر مادی' دماغی اور اخلاقی ترقیاں ہوئی ہیں ان کا اصلی سبب کیا ہے۔ تو صرف

یہ جواب ہے کہ عقل کا جبر کے شکنجہ سے نجات پانا۔

اسلام کی تلقین

اب دیکھو اسلام کی کیا تلقین ہے۔

قرآن مجید میں یہودیوں۔ عیسائیوں۔ بت پرستوں اور ملحدوں کو سینکڑوں جگہ مختلف طریقوں سے عقائد اسلام کی دعوت دی ہے۔ لیکن ایک جگہ بھی یہ نہیں کہا کہ تقلیداً" ان عقائد کو مان لو' بلکہ ہر جگہ اور ہر موقع پر اجتہاد اور غور کے ذریعہ سے ان کو منوانا چاہا ہے' اور تقلید پرستی کی سخت برائی کی ہے۔ مخالفین اسلام کو سب سے بڑا الزام جو دیا وہ یہ تھا۔

وکاین من ایته فی السموات والارض یمرون علیھا وھم عنه معروضون(یوسف)

لھم قلوب لا یفقھون بھا۔ (سورہ اعراف)

انا وجدنا اباءنا علی امته وانا علی اثارھم مقتدرون(پ25)

ومن الناس من یجادل فی اللّٰہ بغیر علم افلا یتدبرون القرآن۔

اولم ینظروا فی ملکوت السموت والارض۔

ترجمہ۔ آسمان اور زمین میں کس قدر بے شمار نشانیاں ہیں' لیکن یہ ان پر گزر جاتے ہیں۔ اور ان کی طرف رخ نہیں کرتے ان کے دل تو ہیں لیکن اس سے سمجھ کا کام نہیں لیتے ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک طریقہ پر پایا اور ہم انہی کے پیچھے پیچھے چلے جائیں گے۔ اور بعض لوگ ایسے ہیں جو خدا کے باب میں بے علمی کے ساتھ جھگڑتے ہیں۔ کیا یہ لوگ قرآن پر غور نہیں کرتے۔ کیا یہ لوگ آسمان اور زمین کے کارخانہ کو غور سے نہیں دیکھتے۔

یہ تمام آئتیں تو کلی طور پر عقل سے کام لینے کے متعلق تھیں' مذہب کے تمام اصول و فروع کے متعلق اسلام نے جو تلقین کی وہ عقل کی بنا پر۔

نفس مذہب کی ضرورت اس طرح ظاہر کی۔

فاقم وجھک للدین حنفیا۔ فطرت اللّٰہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللّٰہ۔

ترجمہ۔ منہ سب طرف سے پھیر کر، دین کی طرف کر لو خدا کی وہ فطرت ہے جس پر خدا نے لوگوں کو پیدا کیا ہے خدا کی خلقت میں تبدیلی نہیں ہوتی۔

اسلام کی دعوت کا علم دیا تو اس کے یہ طریقے بتائے۔

ادع الی سبیل ربک بالحکمتہ والموعظتہ الحسنتہ وجادلھم بالتی ھی احسن۔

ترجمہ۔ اپنے خدا کی راہ کی طرف لوگوں کو بلاؤ حکمت سے نصیحت سے اور ان لوگوں سے بحث کرو بہ طرز پسندیدہ۔

خاص خاص اسلامی عقائد جہاں کہیں بیان کیے ہر ایک عقیدہ کے ساتھ اس کی عقلی دلیل بیان کی خدا کے ثبوت کے دلائل تو اس کثرت سے مذکور ہیں کہ اس کتاب میں اس کا احاطہ نہیں ہو سکتا وحدانیت کو اس طرح ثابت کیا۔

لوکان فیھما الھتہ الا اللّٰہ لفسدتا۔

ترجمہ۔ اگر آسمان و زمین میں کئی خدا ہوتے تو دونوں میں فساد آ جاتا۔

خدا کے عالم ہونے کی یہ دلیل بیان کی۔

افلا یعلم من خلق۔ ترجمہ۔ کیا جس نے پیدا کیا وہ علم نہیں رکھتا۔

رسول اللہ صلعم کی نبوت پر مخالفوں کو جو استعجاب تھا اس طرح رفع کیا۔

قل ماکنت بدعا من الرسل۔ ترجمہ۔ کہہ دو کہ میں پیغمبروں میں سے کوئی انوکھا نہیں۔

معاد کے ممکن ہونے کا اس طرح یقین دلایا۔

قل یحیھا الذی انشاء ھا اول مرۃ اولیس الذی خلق السموت والارض بقادر علی ان یخلق مثھم۔

ترجمہ۔ کہہ دے کہ وہی زندہ کرے گا جس نے پہلی بار پیدا کیا تھا۔ کیا جس نے آسمان اور زمین پیدا کیا وہ اس پر قادر نہیں کہ ان جیسے اور پیدا کر دے؟

معاد کی ضرورت اس طرح ثابت کی۔

افحسبتم انما خلقنکم عبثا وانکم الینا لا ترجعون۔

ترجمہ۔ کیا تم یہ سمجھے بیٹھے ہو کہ تم کو یوں یہ بیکار پیدا کیا۔ اور یہ کہ تم ہمارے

ہاں لوٹ کر نہ آؤ گے۔

غرض خواہ نفس مذہب، خواہ بالخصوص مذہب اسلام خواہ خاص خاص اسلامی عقائد، جس چیز پر یقین دلانا چاہا، ساتھ یہ دلیل بھی بیان کی، اور ایک جگہ بھی یہ نہیں کہا کہ ان عقائد کو بلا دلیل تسلیم کر لو۔"

اس موقع پر یہ بات۔ خاص لحاظ کے قابل ہے کہ آج کل زمانہ کے مذاق کی وجہ سے، تمام اہل مذاہب اس بات کے مدعی ہیں کہ ہمارا مذہب عقل سے ثابت ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ یہ خود ان کا دعوی ہے یا ان کے مذہب نے بھی ایسا دعوی کیا ہے۔

اسلام کے سوا دنیا میں اور کسی مذہب نے یہ دعوی نہیں کیا کہ وہ عقل سے ثابت ہے اور مذہب کو عقل کے بنا پر ماننا چاہیے اور یہ وہ بڑا فرق ہے جو علانیہ اسلام کو تمام دوسرے مذاہب سے ممتاز کرتا ہے۔

وجود باری

خدا کے اثبات پر قدماء اس طرح استدلال کرتے تھے، کہ عالم حادث ہے اور جو چیز حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے اور یہی علت خدا ہے، اس استدلال کا دوسرا مقدمہ بدیہی ہے، پہلے مقدمہ پر یہ استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور جو چیز تغیر پذیر ہے وہ حادث ہے۔ یہ استدلال بظاہر نہایت صاف اور واضح تھا اور اس لیے اس کی زیادہ چھان بین نہیں کی گئی، لیکن وہ فی الواقع صحیح نہ تھا۔ تمام چیزیں جو عالم میں موجود ہیں، دو چیزوں کا مجموعہ ہیں۔ مادہ اور ایک خاص صورت۔ جو چیز بدلتی رہتی اور تغیر پذیر ہے، وہ صرف صورت ہے، اصل مادہ ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ کوئی چیز جب فنا ہوتی ہے۔ تو صرف اس کی صورت فنا ہوتی ہے۔ اصل مادہ کسی نہ کسی صورت میں ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ ایک کاغذ کو جلا دو۔ کاغذ جل کر راکھ ہو جائے گا، اب کاغذ فنا ہو گیا۔ لیکن راکھ موجود ہے جو اصل مادہ کی ایک دوسری صورت ہے، راکھ کو برباد کرو۔ کسی نہ کسی صورت میں وہ قائم رہے گی، غرض جو چیز حادث ہے وہ صرف صورت ہے اصل مادہ کے حادث ہونے پر

کوئی تجربہ پیش کیا جا سکتا ہے' نہ کوئی استدلال قائم کیا جا سکتا ہے۔

ارسطو کا استدلال

اس بنا پر عالم کو حادث کہنا صورت کے اعتبار سے صحیح ہے۔ لیکن مادہ کے لحاظ سے صحیح نہیں' اور جب عالم کا حدوث ثابت نہیں تو استدلال بھی صحیح نہیں' ارسطو نے اس اعتراض کے لحاظ سے استدلال کا دوسرا طریقہ اختیار کیا یعنی یہ کہ عالم کے تمام اجزاء میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ تمام اجسام یا بڑھتے رہتے ہیں یا گھٹتے ہیں اور بڑھنا یا گھٹنا حرکت ہی کی ایک قسم ہے۔ جن چیزوں کو ہم بحال خود قائم دیکھتے ہیں' ان کے اجزاء بھی بدلتے رہتے ہیں۔ یعنی پرانے اجزاء فنا ہوتے جاتے اور ان کے بجائے نئے آتے جاتے ہیں اجزاء کا بدلتا رہنا بھی ایک قسم کی حرکت ہے۔ اس لیے تمام عالم متحرک ہے اور جو چیز متحرک ہے' ضرور ہے کہ اس کے لیے کوئی متحرک ہو' اب دو صورتیں ہیں' یا یہ سلسلہ کسی حد تک جا کر ٹھہر جائے گا۔ یعنی اخیر میں ایک ایسی چیز ثابت ہو گی جو بالذات یا بواسطہ تمام اشیاء کی محرک ہے اور خود متحرک نہیں یہی خدا ہے یا یہ سلسلہ کہیں ختم نہ ہو گا' اس صورت میں غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

ارسطو کا اصل مذہب یہ ہے کہ عالم قدیم ہے اور وہ بذات خود پیدا ہوا' لیکن اس کی حرکت حادث ہے اور خدا اسی حرکت کا خالق ہے' اس بنا پر ارسطو نے خدا کے ثبوت میں حرکت سے استدلال کیا۔ حکماء اسلام میں سے ابن رشد کا بھی یہی مذہب ہے۔

بوعلی سینا کا طریقہ

بوعلی سینا بھی عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ لیکن اسلام کے اثر سے اس بات کا قائل نہ ہو سکا کہ عالم خدا کا پیدا کیا ہوا نہیں' اس لیے اس نے یہ رائے اختیار کی کہ عالم قدیم بھی ہے اور خدا کا مخلوق بھی ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا۔ کہ جب عالم اور خدا دونوں قدیم ازلی ہیں تو ایک علت اور دوسرے کو معلول کیونکر کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ علت و معلول میں زمانہ کا تقدم و تاخر ضرور

ہے۔ بو علی سینا نے اس کا جواب دیا کہ علت کے لیے صرف تقدم بالذات کافی ہے، زمانہ کے لحاظ سے مقدم ہونا ضرور نہیں، مثلاً" کنجی کی حرکت قفل کے کھل جانے کی علت ہے۔ لیکن کنجی کی حرکت اور قفل کے کھلنے میں ایک لحظہ اور ایک آن کا بھی آگا پیچھا نہیں۔

متکلمین کے نزدیک چونکہ خدا کے سوا کسی چیز کا قدیم ہونا خدا کی یکتائی میں خلل انداز تھا اس لیے انہوں نے عالم کے حدوث کا دعوی کیا اور حدوث ہی سے خدا کے وجود پر دلیل قائم کی، عالم کے حادث ہونے پر متکلمین کا جو استدلال ہے اس کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

متکلمین کا استدلال

(1) عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں۔ عرض یعنی جو چیزیں بذات خود قائم نہیں، بلکہ جب پائی جاتی ہیں تو کسی دوسری چیز میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ مثلاً" بو۔ رنگ۔ مزہ۔ رنج۔ خوشی۔ جوش۔ جوہر یعنی وہ چیزیں جو بذات خود قائم ہیں۔ مثلاً" پتھر مٹی۔پانی۔

(2) کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا، کیونکہ جس قدر جواہر ہیں۔ کسی نہ کسی صورت اور ہیت میں ہوتے ہیں اور صورت وہیت عرض ہیں، تمام جواہر میں کسی نہ کسی کی حرکت پائی جاتی ہے اور حرکت عرض ہے۔ غرض جوہر کے جس قدر افراد ہیں ان میں کسی نہ کسی عرض کا پایا جانا ضرور ہے اور اس بنا پر کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔

(3) عرض حادث ہے۔ یعنی پیدا ہوتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔

(4) جو چیز عرض سے کبھی خالی نہ ہو سکتی ہو ضرور ہے کہ حادث ہو کیونکہ اگر وہ قدیم ہو تو لازم ائے گا کہ عرض بھی قدیم ہو۔ کیونکہ دو چیزیں جو لازم و ملزوم ہوں ان میں سے ایک چیز اگر قدیم ہو گی تو ضرور ہے کہ دوسری چیز بھی قدیم ہو، ورنہ لازم و ملزوم میں فصل زمانی لازم آئے گا اور یہ محال ہے اب عالم کے حادث ہونے پر اس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے کہ عالم دو صورت سے خالی نہیں جوہر ہو گا یا عرض اور جوہر عرض دونوں حادث ہیں۔ عرض کا حادث ہونا تو ظاہر ہے، جوہر اس

لیے کہ کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا' اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز عرض سے خالی نہ ہو سکتی ہو وہ حادث ہے۔

" اور جب یہ ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے تو ضرور ہے کہ اس کے لیے کوئی علت ہو' اب اگر علت بھی حادث ہے تو اس کے لیے کوئی علت درکار ہو گی۔ اس صورت میں اگر یہ سلسلہ کہیں جا کر ختم ہو گا تو وہی خدا ہے' اور نہ ختم ہو گا تو دور و تسلسل لازم آئے گا اور دور و تسلسل محال ہے۔

متکلمین کا یہ استدلال فرفوریوس (پارفیریس) سے ماخوذ ہے جیسا کہ ہم نے تاریخ علم الکلام میں نقل کیا ہے' لیکن یہ استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے۔ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ زمانہ غیر متناہی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ ورنہ یہ استدلال محض مغالطہ ہے۔

یہ سچ ہے کہ جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔ لیکن کسی خاص عرض کا ہونا ضروری نہیں کہ ہر وقت کسی نہ کسی عرض کا وجود چاہیے اور جب زمانہ غیر متناہی ہے تو یہ فرض کیا جا سکتا ہے۔ کہ عالم قدیم ہے اور علی سبیل البدیتہ کسی نہ کسی عرض کے ساتھ متصف رہتا ہے۔ یہ اعراض الگ الگ تو حادث ہیں۔ لیکن ان کا سلسلہ جو علی سبیل البدیتہ ہے۔ غیر متناہی اور قدیم ہے۔ عالم کے حادث ہونے پر استدلال یہ تھا کہ اگر عالم قدیم ہو تو اعراض کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اعراض کے ہر ہر فرد کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا بلکہ اعراض کے سلسلہ علی سبیل البدیتہ کا قدیم ہونا لازم آتا ہے اور جب غیر متناہی ہے تو سلسلہ کا قدیم ہونا بھی ممکن ہے۔ متکلمین نے اور بھی بہت سی دلیلیں قائم کی ہیں۔ لیکن سب کی صحت اس بات پر موقوف ہے۔ کہ سلسلہ غیر متناہی کا محال ہونا ثابت کیا جائے۔ غیر متناہی کے محال ہونے پر حکماء اور متکلمین نے بہت سے دلائل قائم کیے ہیں۔ لیکن وہ تمام دلائل اس صورت میں جاری ہوتے ہیں' جب یہ مانا جائے کہ یہ سلسلہ مرتب موجود ہے۔ لیکن منکرین خدا علل کا سلسلہ اس طرح مانتے ہیں کہ ہر علت فنا ہو کر اس کی بجائے دوسری علت آ جاتی ہے۔ محقق دوانی نے زوراء کی شرح میں دعوی کیا ہے کہ اس صورت میں بھی دلیل جاری ہو سکتی ہے۔ کیونکہ گو علتیں فنا ہو جاتی ہیں۔

لیکن ان کا مجتمع و مرتب ہونا فرض کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ علل کا مجتمع ہونا محال عقلی نہیں اور جو چیز محال نہیں وہ حاصل بھی کی جا سکتی ہے۔ لیکن محقق موصوف کا یہ قول صحیح نہیں، علتوں کا اجتماع، گو محال بالذات نہیں، لیکن محال بالغیر ہو سکتا ہے اور محال بالغیر کے فرض کر لینے سے بھی محال آتا ہے، تو یہ محال محال بالغیر ہو گا۔

ان دلائل میں ایک بڑا نقص یہ ہے کہ ان سے اگر خدا کا وجود ثابت بھی ہوتا ہے تو اس کا کامل با اختیار ہونا ثابت نہیں ہوتا، ان دلائل سے صرف ایک علۃ العلل (کاز آف دی کازز) کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ لیکن علت کے لیے یہ ضرور نہیں کہ اس سے معلول، بہ ارادہ اور بہ اختیار صادر ہو، آفتاب روشنی کی علت ہے۔ لیکن آفتاب کو نہ علم ہے نہ ارادہ، بلکہ روشنی اس سے بخود بلا علم و ارادہ صادر ہوتی ہے۔ اسی بنا پر بہت سے حکما کا مذہب ہے کہ خدا نے عالم کو نہیں پیدا اور تعجب ہے کہ شیخ بو علی سینا بھی ان کا ہم زبان ہے۔

ان تمام تقریروں سے تم کو معلوم ہوا ہو گا کہ افلاطون اور ارسطو اس مسئلہ کو حل نہ کر سکے متکلمین بھی چونکہ انہی کے نقش قدم پر چلے تھے۔ اس لیے وہ بھی ناکام رہے۔

اب دیکھو قرآن مجید نے اس عقیدہ کو کیوں کر حل کیا۔

وجود باری پر قرآن مجید کا طریقہ استدلال

خدا کا خیال انسان کی فطرت میں داخل ہے

حقیقت یہ ہے کہ خدا کا اعتراف انسان کی اصل فطرت میں داخل ہے، علم الانسان کے ماہروں نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ انسان جب بالکل فطری حالت میں تھا۔ یعنی علوم و فنون اور تہذیب و شائستگی کا بالکل وجود نہیں ہوا تھا اس وقت اس نے سب سے پہلے اصنام کی پرستش کی تھی۔ یا خدا کی؟ مادیین (میٹریسٹ) کے سوا اور تمام محققین نے فیصلہ کیا ہے کہ انسان نے پہلے خدا کی پرستش اختیار کی تھی۔ مشہور محقق مکس مولر اپنی کتاب میں لکھتا ہے۔

"ہمارے اسلاف نے خدا کے آگے اس وقت سر جھکایا تھا۔ جب وہ خدا کا نام بھی نہ رکھ سکے تھے" جسمانی خدا (بت) اس حالت کے بعد اس طرح پیدا ہوئے کہ فطرت اصلی، مثالی صورت کے پردہ میں چھپ گئی۔

یہی وجہ ہے کہ جس زمانہ سے دنیا کی تاریخ معلوم ہے، دنیا کے ہر حصہ میں خدا کا اعتقاد موجود تھا۔ آثوری۔ مصری ۔ کلدانی۔ یہود۔ اہل نخیہ سب کے سب خدا کے قائل تھے۔

پلو ٹارک کہتا ہے کہ "اگر تم دنیا پر نظر ڈالو گے تو بہت سے ایسے مقامات ملیں گے۔ جہاں نہ قلعے ہیں۔ نہ سیاست۔ نہ علم۔ نہ صناعت۔ نہ حرفہ۔ نہ دولت ۔ لیکن ایسا کوئی مقام نہیں مل سکتا۔ جہاں خدا نہ ہو۔

فولٹیر جو فرانس کا مشہور فاضل اور وحی و الہام کا منکر تھا۔ کہتا ہے "زرد استر۔ منوسون۔ سقراط، سسرو۔ سب کے سب ایک سردار۔ ایک منصف ایک باپ کی پرستش کرتے تھے! یہی فطرت ہے۔ جس کو قرآن مجید نے ان لفظوں میں بیان کیا ہے۔

واذا خدا ربک من بنی ادم من ظهورهم ذریتهم و اشهد علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا[2]۔

ترجمہ۔ اور جب کہ خدا نے بنی آدم کی پیٹھ سے ان کی نسل کو نکالا اور خود ان کو ان ہی پر گواہ کیا کہ کیا میں تمہارا خدا نہیں ہوں۔ سب بول اٹھے کہ ہاں ہم گواہ ہیں۔

لیکن چونکہ خارجی اسباب سے اکثر یہ فطری احساس دب جاتا ہے۔ اس لیے خدا نے جابجا اسی فطرت کو متنبہ کیا ہے۔

افی اللہ شک فاطر السموت والارض۔

ترجمہ۔ کیا خدا کی نسبت بھی شک ہو سکتا ہے جو آسمان و زمین کا موجد ہے۔

اور چونکہ خارجی اسباب کی وجہ سے بعض اوقات یہ فطری احساس اس قدر دب جاتا ہے۔ محض اشارہ اور تنبیہہ کافی نہیں ہوتی اس لیے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ تجربی اور حسی مقدمات کے ذریعہ سے استدلال بھی کیا۔

انسان کو آغاز تمیز میں جن بدیہی اور حسی مقدمات کا علم ہوتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ وہ جب کسی چیز کو مرتب۔ باقاعدہ اور منتظم دیکھتا ہے تو اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ کسی دانشمند نے ان چیزوں کو ترتیب دیا ہے اگر کسی جگہ ہم چند چیزیں بے ترتیب رکھی دیکھیں تو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ آپ سے آپ یہ چیزیں اکٹھی ہو گئی ہوں گی۔ لیکن جب وہ اس ترتیب اور سلیقہ سے چنی گئی ہوں کہ ایک ہوشیار صناع بھی بہ مشکل اس طرح چن سکتا ہے تو یہ خیال کبھی نہیں ہو سکتا کہ آپ سے آپ یہ ترتیب پیدا ہو گئی ہو گی۔ اس کو ایک اور واضح مثال میں سمجھو۔ خواجہ حافظ یا نظام کا کوئی شعر لو۔ اس کے الفاظ الٹ پلٹ کر کے کسی معمولی آدمی کو دو اور اس سے کہو کہ الفاظ کو آگے پیچھے رکھ کر، ترتیب دے، وہ سو سو طرح الٹ پلٹ کرے گا، لیکن اتفاقیہ طور سے بھی کبھی یہ نہ ہو گا کہ حافظ اور نظامی کا شعر نکل آئے۔ حالانکہ وہی الفاظ ہیں۔ وہی حروف ہیں، وہی جملے ہیں۔ صرف ذرا سی ترتیب کا پھیر ہے۔ پھر کیونکر ممکن ہے کہ نظام عالم، جو اس قدر باقاعدہ مرتب اور موزوں ہے۔ وہ خود بخود قائم ہو گیا ہو۔ قرآن مجید میں خدا کے وجود پر اسی سے استدلال کیا ہے۔

صنع اللہ الذی اتقن کل شی- ماتری فی خلق الرحمان من تفاوت فارجع البصر ھل تری من فطور-- خلق کل شی فقدرہ تقدیرا"--- لا تبدیل لخلق اللہ فلن تجد لسنتہ اللہ تبدیلا"

ترجمہ- یہ خدا کی کاریگری ہے جس نے ہر شے کو خوب پختہ طور سے بنایا خدا کی کاریگری میں تم کو کہیں فرق نظر نہ آئے گا' پھر دوبارہ دیکھو کہیں کوئی دراڑ دکھائی دیتی ہے- تو خدا نے ہر شے کو پیدا کیا پھر اس کا ایک اندازہ معین کیا خدا کی بناوٹ میں ردوبدل ممکن نہیں خدا کے طریقہ میں تم ردوبدل نہیں پا سکتے-

ان آیتوں میں عالم کی نسبت تین اوصاف بیان کیے ہیں- کامل اور بے نقص ہے موزوں اور مرتب ہے ایسے اصول اور ضوابط کا پابند ہے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتے- یہ دلیل کا صغری ہے- کبری خود ظاہر ہے یعنی جو چیز کامل- مرتب اور مستمر النظام ہو گی' وہ خود بخود پیدا نہیں ہو گئی ہو گی بلکہ کسی صاحب قدرت اور صاحب اختیار نے اس کو پیدا کیا ہو گا' آج جبکہ تحقیقات و تدقیقات کی انتہا ہو گئی ہے' جبکہ کائنات کے سینکڑوں اسرار فاش ہو گئے ہیں' جبکہ حقائق اشیا نے اپنے چہرہ سے نقاب الٹ دیا ہے بڑے بڑے فلاسفر اور حکماء انتہائے غور و فکر کے خدا کے ثبوت میں' یہی استدلال پیش کر سکے- جو قرآن مجید نے تیرہ سو برس پہلے نہایت قریب الفہم اور صاف طریقہ میں ادا کیا تھا-

آیزک نیوٹن کہتا ہے "کائنات کے اجزا میں باوجود ہزاروں انقلابات زمان و مکان کے جو ترتیب اور تناسب ہے وہ ممکن نہیں کہ بغیر کسی ایک ذات کے پایا جا سکے جو سب سے اول ہے اور صاحب علم اور صاحب اختیار ہے-

حکمائے یورپ کی شہادت

اس زمانہ کا سب سے بڑا حکیم ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے "ان تمام اسرار سے جن کی یہ کیفیت ہے کہ جس قدر ہم زیادہ غور کرتے ہیں اسی قدر وہ اور غامض ہوتے جاتے ہیں اس قدر قطعی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے اوپر ایک ازلی اور ابدی قوت موجود ہے جس سے تمام اشیاء صادر ہوتی ہیں-"

کیمل فلامریان کہتا ہے فرانس کا ایک مشہور عالم "تمام اساتذہ اس بات کو سمجھنے سے عاجز ہیں کہ وجود کیونکر ہوا اور یہ کیونکر برابر چلا جاتا ہے- اسی بناء پر ان

کو مجبوراً" ایک ایسے خالق کا اقرار کرنا پڑتا ہے جس کا موثر ہونا ہمیشہ اور ہر وقت قائم ہے۔

پروفیسر لینی Linne لکھتا ہے "خدا قادر و دانا اپنی عجیب و غریب کاریگروں سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میری آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں اور میں بالکل دیوانہ بن جاتا ہوں' ہر چیز میں گو وہ کتنی ہی چھوٹی ہو' اس کی کس قدر عجیب قدرت' کس قدر عجیب حکمت' کس قدر عجیب ایجاد پائی جاتی ہے۔"

فونٹل۔ انسائیکلوپیڈیا میں لکھتا ہے۔

"علوم طبیعات کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ ہماری عقل کی پیاس بجھائے بلکہ اس کا بڑا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنی عقل کی نظر' خالق کائنات کی طرف اٹھائیں اور اس کے جلال و عظمت پر فریفتہ ہو جائیں۔"

1۔ دیکھو مالسیو یوتھر کی کتاب انسعہ' ترجمہ عربی مطبوعہ بیروت صفحہ 175 یہ مصنف فرانس کی یونیورسٹی کا پروفیسر تھا۔

2۔ محققین اور ارباب نظر نے اس آیت کے یہی معنی بیان کئے ہیں کہ خدا نے انسان کی فطرت ایسی بنائی ہے کہ خواہ مخواہ اس کو خدا کی خدائی کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ دیکھو تفسیر کبیر۔

ملاحدہ (یعنی منکرین خدا) کے اعتراضات

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ خدا کا انکار کوئی جدید خیال نہیں- ہمیشہ ہر زمانہ میں ملاحدہ کا ایک گروہ موجود تھا' جو خدا کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم مستردد اور مشکک تھا- سائنس اور فلسفہ حال سے اس مسئلہ پر کوئی نئی روشنی نہیں پڑی ہے' خدا کے انکار کے متعلق کوئی نئی دلیل نہیں قائم ہو سکی ہے- بلکہ ملاحدہ سابق و حال میں یہ فرق ہے کہ ملاحدہ سابق کے دلائل زیادہ دقیق اور پر زور ہوتے تھے- ان کے مقابلہ میں ملاحدہ حال کے دلائل کو دلائل نہیں کہہ سکتے' ان کی تمام مباحث کا ماحصل یہ ہے کہ "خدا کا کوئی ثبوت نہیں ملتا" مادہ کے سوا عالم میں اور کوئی چیز موجود نہیں" "خدا کے اعتراف کے بغیر نظام عالم کا سلسلہ قائم ہو سکتا ہے" یہ ظاہر ہے کہ یہ کوئی استدلال نہیں' بلکہ عدم علم کا اعتراف ہے-

متکلمین اسلام نے ملاحدہ سابق کے دلائل نہایت تفصیل سے نقل کیے ہیں- علامہ ابن حزم نے ملل و نحل میں ملاحدہ ہی کے اعتراضات سے ابتدا کی ہے اور پھر ان کے جواب دیے ہیں- یہ اعتراضات نہایت ہی قوی اور پرزور ہیں' تفنن کے لیے ہم ایک اعتراض کی تقریر نقل کرتے ہیں-

خدا کے وجود پر ملاحدہ قدیم کا اعتراض

خدا کا وجود اگر تسلیم کیا جائے تو ہم پوچھتے ہیں کہ ایک واقعہ جو آج پیش آیا- اس کی علت قدیم ہو گی یا حادث اگر قدیم ہو تو لازم آئے گا کہ یہ واقعہ بھی قدیم اور ازلی ہو' کیونکہ علت کے ساتھ معلول کا وجود لازم ہے اور اگر حادث ہو تو اس کی علت بھی حادث ہو گی اور پھر اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہو گی- اب اگر یہ سلسلہ کسی ایسی علت پر جا کر ختم ہو جو قدیم اور ازلی ہے تو اس تمام سلسلہ کا درجہ بدرجہ قدیم ہونا لازم آئے گا' کیونکہ علت العلل جب قدیم ہے تو اس کا پہلا معلول قدیم ہو گا' اور جب پہلا معلول قدیم ہے تو اس کا معلول بھی قدیم ہو گا-

وھلم جرا"۔ اور اگر یہ سلسلہ کسی قدیم اور ازلی علت پر ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے تو خدا کہاں باقی رہتا ہے۔

ملاحدہ سابق کے اور بہت سے قوی اعتراضات ہیں' لیکن ہم کو ان سوئے ہوئے فتنوں کے جگانے کی ضرورت نہیں' یورپ کے ملاحدہ آج کل خدا کے وجود پر جو اعتراضات کر رہے ہیں اور جس کی بنا پر ہمارے ملک میں مذہب کی طرف سے بے دلی پھیلتی جاتی ہے' ہم کو صرف ان اعتراضات کا نقل کرنا اور ان کا جواب دینا کافی ہے۔

مادیین

جن لوگوں کو منکر خدا کہا جاتا ہے وہ مادیین (میٹر ئیسٹ) ہیں لیکن در حقیقت ان لوگوں کا یہ یہ دعوی نہیں کہ خدا نہیں ہے' بلکہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ وہ ہماری تحقیقات کے دائرہ سے باہر ہے۔ کیونکہ ان کا دائرہ علم مادہ تک محدود ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خدا مادی نہیں' پروفیسر لیٹریہ کا قول ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ "مادی مذہب اپنے آپ کو عقل اول کی بحث سے بالکل الگ رکھتا ہے کیونکہ اس کو اس کے متعلق کسی قسم کا علم نہیں' ہم حکمت الٰہی کے نہ منکر ہیں' نہ مثبت۔ ہمارا کام نفی و اثبات دونوں سے الگ رہتا ہے۔

مادیین کس بنا پر خدا کے قائل نہیں؟

اس گروہ میں سے بعض ترقی کر کے یہ بھی کہتے ہیں کہ خدا کے اقرار و انکار کے دونوں پہلوؤں میں سے انکار کا پہلو زیادہ قوی ہے وہ کہتے ہیں کہ سب سے پہلے ہم کو یہ طے کرنا چاہیے کہ کسی شے کے انکار یا اقرار۔ اثبات یا نفی کے اصول اولیہ کیا ہیں؟ فلسفہ حال نے تحقیقات علمیہ کا سب سے بڑا اصول جو قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ جب تک کسی شے کے وجود کی قطعی شہادت موجود نہ ہو' ہم کو اس کا وجود تسلیم نہیں کرنا چاہیے" کانٹ اور بیکن نے اپنے فلسفہ کا سنگ بنیاد اسی مسئلہ کو قرار دیا اور اسی مسئلہ کی بدولت ارسطو کے ظنی فلسفہ کے تمام ارکان متزلزل ہو کر قطعیات اور یقینیات کی بنیاد قائم ہوئی' روز مرہ کے تجربہ میں ہم اسی اصول کے پابند ہیں۔ فرض کرو ایک شے ہے جس کے نہ وجود کی شہادت ہے نہ عدم کی' تو ہمارا علم اس کی نسبت کس قسم کا ہوتا ہے؟ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس شے کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے' بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے۔ یہ شے موجود نہیں۔ مثلاً" یہ ممکن ہے کہ دنیا کے کسی حصہ میں ایسے آدمی موجود ہوں جن کے دو سر ہوں' ممکن ہے کہ ایسے جانور موجود ہوں جو صورۃ" آدمی ہوں' ممکن ہے کہ ایسے دریا ہوں جن میں مچھلیوں کے بجائے آدمی رہتے ہوں' لیکن ہم ان چیزوں کی نفی کا یقین رکھتے ہیں' کیوں؟ اسی لیے کہ ان کے وجود کی کوئی شہادت موجود نہیں۔

اس اصول کا نتیجہ یہ ہے کہ خدا کے ثبوت' و عدم ثبوت- دونوں سے' کسی پر اگر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو یقین کا رجحان اسی طرف ہو گا کہ خدا موجود نہیں ہے۔

اس بنا پر ہم کو خدا کی نفی پر کسی دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں- بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ ثبوت کے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں- وہ صحیح ہیں یا نہیں' ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں- سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ اگر خدا کا وجود نہ ہو تو سلسلہ غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا- لیکن غیر متناہی کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں (یہ بحث بہ تفصیل اوپر گزر چکی ہے) شاید یہ کہا جائے کہ غیر متناہی کا خیال انسان کی عقل سے بالاتر ہے- اور یہی اس کے محال ہونے کی دلیل ہے' لیکن خدا کو جس طرح قدیم اور ازلی مانا جاتا ہے' وہ بھی غیر متناہی کی ایک دوسری صورت ہے' ایک خدا جو ازل سے موجود ہے' اور جس کی کوئی انتہا نہیں- کیا ایک سلسلہ غیر متناہی کے تسلیم کرنے سے کچھ عجیب ہے؟-

خدا کے ثبوت میں یہ مقدمہ بڑے آب و تاب سے پیش کیا جاتا ہے کہ ہم بداہتہ" دیکھتے ہیں کہ جو چیز پیدا ہوتی ہے اس کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے۔

لیکن یہ مسئلہ کہ جو چیز پیدا ہوتی ہے' اس کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے تشریح طلب ہے یہ بے شک صحیح ہے کہ ہم نے جن چیزوں کو پیدا ہوتے دیکھا ہے- بغیر علت کے نہیں دیکھا- لیکن سوال یہ ہے کہ ہم نے کیا چیز پیدا ہوتے دیکھی ہے؟ کیا ہم نے اصل مادہ کو پیدا ہوتے دیکھا ہے؟ ہم نے جن چیزوں کو پیدا ہوتے دیکھا ہے- وہ مادہ کی صورتیں ہیں نہ کہ اصل مادہ' اس لیے اس سے صرف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ صورتوں کے پیدا ہونے کے لیے علت درکار ہے' اس سے زیادہ جو دعوی کیا جائے اس کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ نہیں ہے بلکہ صرف تخیل ہے' اس بنا پر یہ دعوی کرنا کہ عالم کے لیے کوئی علت ضرور ہے صحیح نہیں' کیوں کہ عالم مادہ کا نام ہے اور مادہ کا حادث اور مخلوق ہونا ثابت نہیں ہوا اس لیے اس کی علت بھی ثابت نہیں ہو سکتی۔

شاید یہ کہا جائے کہ گو مادہ قدیم اور مخلوق ہے لیکن مادہ کبھی صورت سے خالی نہیں ہو سکتا اس لیے ان صورتوں کے لیے کوئی علت ہو گی اور وہی خدا ہے' لیکن

استدلال بھی صحیح نہیں۔ اس لیے کہ مادہ قدیم ہے اور یہ صورتیں علی سبیل لبدیتہ پیدا ہوتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں' اس بنا پر ان کے لیے ایک قدیم علت نہیں بلکہ ہزاروں لاکھوں حادث علتیں درکار ہیں۔

اصل یہ ہے کہ خدا کے وجود کی جو ضرورت ہے وہ صرف اس لحاظ سے ہے کہ نظام عالم کا سلسلہ کس بنیاد پر قائم کیا لئے؟ اس لے ہم کو صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ عالم کا وجود اور عالم کا نظام' خدا کے وجود کے بغیر' فرض کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر کیا جا سکتا ہے تو خدا کے وجود کے تسلیم کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔"

یہ امر قطعی ہے کہ کوئی شے عدم محض سے وجود میں نہیں آسکتی' اس بنا پر عالم کا مادہ قدیم ہے تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہے کہ عالم کی ترکیبی صورت سے پہلے' فضائے غیر متناہی میں نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء پھیلے ہوئے تھے' ان اجزاء کو علمی اصطلاح میں دیمقراطیسی کہتے ہیں' یہ اجزاء آپس میں ملے اور ترکیب پاکر رفتہ رفتہ یہ عالم پیدا ہو گیا۔

اس تجویز پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ اجزا خود بخود کیوں کر مل گئے؟ اور یہ گوناگوں مرکبات خود بخود کیوں کر پیدا ہو گئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح مادہ قدیم ہے۔ حرکت اور قوت بھی قدیم ہے' حرکت ان اجزاء دیمقراطیسی کی فطری خاصیت ہے' جو اجسام ہم کو ساکن نظر آتے ہیں' ان کے اجزائے دیمقراطیسی بھی ہر وقت حرکت میں رہتے ہیں' اور اگر ان کو کبھی سکون ہوتا ہے تو وہ متقابل جذب کے تعارض کی وجہ سے ہوتا ہے' بہرحال مادہ کے ساتھ حرکت بھی قدیم ہے' اور مادہ کبھی حرکت سے خالی نہیں ہو سکتا اس بنا پر اجزائے دیمقراطیسی کا باہم مل جانا کوئی استبعاد کی بات نہیں۔

اب جو کچھ شبہ باقی رہتا ہے وہ یہ ہے کہ محض بخت و اتفاق سے ایسی ایسی عجیب و غریب مخلوقات جو سرتاپا حکمت اور صنعت سے بھری ہوئی ہیں کیونکر پیدا ہو سکتی ہیں؟ اسی سوال کو مذہب نے نہایت موثر الفاظ میں ادا کیا ہے' اور یہ سمجھایا ہے کہ خدا کا وجود اس سوال کا لازمی نتیجہ ہے۔ راسین کہتا ہے اے آسمانو! مجھ کو خبر دو۔ اے دریاؤ! مجھ کو بتاؤ! اے زمین مجھ کو جواب دے! اے بے انتہا ستارو تم بولو

کون سا ہاتھ ہے جس نے تم کو افق میں تھام رکھا ہے؟ اور شب چار دہ! کس نے تیری تاریکی کو خوبصورت بنا دیا ہے؟ تو کس قدر پرشان ہے' کس قدر عظمت مآب ہے! تو خود بتا رہی ہے کہ تیرا کوئی صانع ہے۔ جس نے تجھ کو بغیر کسی زحمت کے بنایا ہے' اس نے تیری سمت کو قبہ ہائے نور سے مرصع کیا ہے۔ جس طرح کہ اس نے زمین پر خاک کا فرش بچھایا ہے اور گرد کو ابھارا ہے' اور مژدہ رسان سحر! اور نیر شگرف اور ہمیشہ روشن رہنے والا ستارہ اور آفتاب درخشاں! سچ بتا تو کس کی ادائے طاعت کے لیے محیط کے پردہ سے باہر آتا ہے' اور نہایت فیاضی کے ساتھ اپنی روشن شعاعیں عالم پر ڈالتا ہے۔

اے پر رعب سمندر! اے وہ کہ غضب ناک ہو کر زمین کو نگل جانا چاہتا ہے' کس نے تجھ کو محبوس کر رکھا ہے۔ جس طرح شیر کٹہرہ میں قید کر دیا جاتا ہے' تو اس قید خانہ سے بے فائدہ نکل جانے کی کوشش کرتا ہے۔ تیری موجوں کا زور ایک حد معین سے آگے ہرگز نہیں بڑھ سکتا۔

خدا تمام اشیاء کا بالذات خالق ہے یا بالواسطہ؟

ان سوالات کے جواب دینے کے لیے پہلے ہم کو دیکھنا چاہیے کہ خود اہل مذہب نے کائنات کی خلقت اور اس کے بقا اور استمرار کا کیا اصول قرار دیا ہے' اس بارہ میں اہل مذہب کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ عالم میں جو کچھ پیدا ہوتا رہتا ہے ایک ایک چیز کو خود خدا' بالذات اور بلاواسطہ پیدا کرتا ہے' اسباب و علل اور درمیانی وسائط کوئی چیز نہیں' پانی جو برستا ہے' تو اس وجہ سے نہیں برستا کہ سمندر سے بھاپ اٹھتی ہے۔ وہ اوپر جا کر سردی کی وجہ سے پانی جاتی ہے اور بادل بن کر برستی ہے۔ بلکہ خدا بالذات پانی برساتا ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ خدا نے اشیاء میں خواص اور تاثیر رکھی ہے' اور انہی خواص اور تاثیر کی وجہ سے کائنات کا سلسلہ پیدا ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً" خدا نے پانی میں یہ خاصیت رکھی ہے کہ حرارت پا کر وہ بھاپ کی صورت میں بدل جاتا ہے' بھاپ کا یہ خاصہ ہے کہ خنکی پا کر وہ پانی بن جاتی ہے۔ اب خاصیتوں کے پیدا کرنے کے بعد خدا کو بار بار ہمیشہ دست اندازی نہیں کرنی پڑتی۔ بلکہ انہی خاصیتوں کی بنا پر

اوقات معینہ پر خود بخود بھاپ پیدا ہوتی ہے' اوپر جاتی ہے' پانی بنتی ہے' اور برستی ہے۔ اسی طرح خدا نے خلقت کے اصول اور قوانین مقرر کر دیئے ہیں۔ جن کے موافق نظام عالم قائم ہے۔ اور نئے حوادث کا سلسلہ جاری رہتا ہے' محققین اہل مذہب کا عموماً" یہی مذہب ہے' اور خود مسلمانوں میں اشاعرہ کے سوا' باقی تمام فرقوں کی یہی رائے ہے۔

جب یہ مسلم ہو گیا کہ عالم کا سلسلہ چند قوانین قدرت پر قائم ہے تو بحث صرف یہ رہ جاتی ہے کہ یہ قوانین قدرت خود بخود بنے ہیں' یا خدا نے بنائے ہیں' اگر پہلا احتمال فرض کیا جائے تو خدا کی مطلق ضرورت نہیں رہتی۔

قوانین قدرت خود بنتے ہیں

مادہ کے نسبت یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ قدیم ہے۔ علوم جدیدہ نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ مادہ کے ساتھ حرکت بھی قدیم ہے یعنی جب محض اجزائے دیمقراطیسی تھے تو یہ اجزاء ہمیشہ حرکت میں تھے' اور جب ان اجزاء کی ترکیب سے مختلف اجسام' تب بھی یہ اجزاء ہر وقت خود بخود حرکت میں رہتے ہیں گو ہم کو نظر نہیں آتے' ان امور کے تسلیم کے بعد اس بات کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ قوانین قدرت کے لیے ایک الگ صانع یعنی (خدا) تسلیم کیا جائے' اجزائے دیمقراطیسی جب آپس میں امتزاج پاتے ہیں تو مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں' اور ہر صورت خود ایک خاصہ اور ایک اثر رکھتی ہے' یہ خاصہ اور اثر خود خود اس ترکیب اور امتزاج کا نتیجہ ہے۔ باہر سے کوئی شخص ان صورتوں میں وہ خواص پیدا نہیں کرتا' اس مضمون کو یوں سمجھو کہ خود فلسفہ قدیمہ میں یہ مسئلہ طے ہو چکا ہے کہ ذاتیات اور لوازم مجعول نہیں مثلاً" خدا نے مختلف انواع کے درخت پیدا کئے جن میں سے ہر نوع کا پتہ۔ شاخیں۔ پھول۔ پھل۔ مزہ رنگ مختلف ہوتا ہے۔ لیکن یہ چیزیں خدا نے بالذات پیدا نہیں کیں' بلکہ صرف اس نوع کو پیدا کیا' اور یہ چیزیں اس کے لوازم ہونے کی وجہ سے آپ سے آپ پیدا ہو گئیں۔"

شاہ ولی اللہ صاحب حجتہ البالغہ میں لکھتے ہیں۔

فانہ جعل لکل نوع اور اقابشکل خاص اوذھارا بلون خاص وثمارا

مختصتہ" بطعوم و قبلک الامور یعرف ان ھذا الفرد من نوع کذا و کذا۔
وھذہ کلھا تابعتہ للصورۃ النوعیتہ ملتویتہ۔

ترجمہ۔ خدا نے ہر قسم کے درخت کے لیے جداگانہ شکل کے پتے جداگانہ رنگ کے پھول۔ جداگانہ مزے کے پھل بنائے جن کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خاص درخت فلاں درخت کے افراد میں داخل ہے اور یہ سب خاصیتیں، صورت نوعیت کی تابع ہیں اور اسی میں لپٹی ہوئی ہیں۔

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں۔

نولیس لک ان تقول لم کانت ثمرۃ النخل علی ھذا الصفتہ فانہ سوال باطل لان وجود لوازم المھیات معھا لا یطالب بلم۔

ترجمہ۔ اور تم یہ پوچھ نہیں سکتے کہ خرما کا پھل اس صفت کا کیوں ہوتا ہے، کیونکہ ایسا سوال کرنا لغو ہے اس وجہ سے کہ ماہیت کے جو لوازم ہیں اس کے ساتھ ہی پیدا ہوتے ہیں اور ان کی نسبت یہ سوال نہیں ہو سکتا کہ کیوں ہوئے۔

صور نوعیہ قدیم ہیں یا حادث

اس امر کے تسلیم کرنے کے بعد کہ مظاہر قدرت کا بڑا حصہ خود اشیا کی صورت نوعیہ کا نتیجہ ہے۔ یعنی ان کو بالذات خدا نے پیدا نہیں کیا بلکہ صور نوعیہ کا لازمی نتیجہ تھیں جو خود بخود ان کے ساتھ پیدا ہو گئیں، یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صور نوعیہ کا خالق کون ہے؟ اس قدر حکمائے قدیم کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ صور نوعیہ، قدیم اور ازلی ہیں۔ نشرا لطوالع میں ہیں۔

وزعم ارسطالیس وابو نصر الفارابی وابو علی بن سینا ان الافلاک قدیمنہ بمواد ھذا ومقادیر ھا واشکا لھا سوی حرکا تھا والعناصر بموادھا و صورھا الجسمیتہ بنوعھا و صورھا النوعیتہ بجنسھا۔

ترجمہ۔ ارسطو، ابو نصر فارابی اور بو علی سینا کا خیال ہے کہ افلاک کا مادہ، مقدار اور اشکال قدیم ہیں، صرف ان کی حرکت قدیم نہیں ہے اور عناصر کا مادہ اور ان کی صور جسمیہ کی نوع اور صور نوعیہ کی جنس قدیم ہے۔

صور نوعیہ کا قدیم ہونا جب خود اہل مذہب تک تسلیم کرتے ہیں تو اب صرف

یہ بحث رہ جاتی ہے کہ صور نوعیہ خود بخود پیدا ہو گئیں' یا خدا نے پیدا کیں' اہل مذہب اس بات پر کوئی دلیل نہیں قائم کر سکتے کہ صور نوعیہ' خدا نے پیدا کیں' بلکہ یہ احتمال زیادہ قرین قیاس ہے کہ وہ خود بخود پیدا ہو گئیں۔ کیونکہ جب وہ قدیم اور ازلی ہیں تو ان کو بغیر کسی قوی دلیل کے معلول کہنا بالکل خلاف عقل ہے۔ حاصل یہ کہ اجزائے و یمقراطیسی قدیم ہیں' ان کے ساتھ حرکت بھی قدیم ہے۔ حرکت سے امتزاج پیدا ہوا۔ امتزاج نے مختلف صور نوعیہ پیدا کیں' باقی تمام مظاہر کائنات ان صور نوعیہ کے نتائج لازمی ہیں۔ جیسا کہ خود اہل مذہب کو تسلیم ہے۔

رابرٹ انگر سال جو امریکہ کا مشہور ملحد ہے اپنی کتاب "انکار خدا" میں لکھتا ہے "فرض کرو کہ نیچر سے برتر کوئی قوت نہیں اور مادہ اور قوت ازل سے موجود ہیں' اب خیال کرو کہ دو ذرہ باہم ملیں تو کیا کوئی نتیجہ پیدا ہو گا؟ ہاں! فرض کرو اگر وہ مخالف جہتوں سے برابر قوت کے ساتھ آئیں تو دونوں رک جائیں گے اور یہی نتیجہ ہو گا اگر ایسا ہی ہو تو مادہ۔ قوت اور نتیجہ بلا کسی ایسی قوت ہیں جو نیچر سے برتر ہو۔ اگر فرض کرو کہ دو ذرے اس طرح ملیں تو کیا نتیجہ بعینہ وہی نہ ہو گا؟ ہاں ایک ہی قسم کی حالت سے ایک ہی قسم کا نتیجہ ہو گا۔ اور اسی کے معنی قانون اور ترتیب کے ہیں۔ تو اب مادہ۔ قوت۔ قانون ترتیب بلا ایسی قوت کے ہیں جو نیچر سے بالا تر ہو۔

شائد یہ کہا جائے کہ جس طرح یہ سلسلہ فرض کیا جاتا ہے' یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ مادہ اجزائے و یمقراطیسی قدیم ہیں۔ لیکن خدا کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور پھر ان کے امتزاج اور اختلاط سے عالم پیدا ہوا' اور جب اس سلسلہ کے فرض کرنے میں کوئی استحالہ نہیں تو اسی کو ترجیح کا حق ہے۔ کیونکہ جواز میں دونوں احتمال برابر ہیں اور دوسرے احتمال کو ترجیح زائد یہ ہے کہ دنیا کا بڑا حصہ اسی احتمال کو آج تک مانتا آتا ہے۔

لیکن یہ خیال بھی صحیح نہیں کیونکہ واقعیت کے لحاظ سے دونوں احتمال یکساں نہیں ہیں۔

تمام مدرکات اور معلومات کی واقعیت کا اصلی معیار یہ ہے کہ جو علم جس قدر

زیادہ محسوسات پر مبنی اور محسوسات سے زیادہ قریب ہے اسی قدر یقینی اور زیادہ قابل اعتماد ہے جس قدر محسوسات سے بعد ہوتا جاتا ہے۔ اسی قدر یقینی ہونے کا درجہ گھٹتا جاتا ہے اور اگر تحلیل کرنے کے بعد، اس کو انتہا محسوسات تک نہیں پہنچتی، تو وہ محض وہمی علم ہے۔ کیونکہ یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ انسان ان اشیاء کو جان سکتا ہے جو یا محسوس ہیں' یا محسوسات سے ماخوذ ہیں۔

اس بنا پر پہلا احتمال یعنی محض مادہ اور حرکت کا مبدا کائنات ہونا زیادہ تر قریب یقین ہے۔ عالم میں جو کچھ محسوس ہوتا ہے۔ وہ مادہ ہے' حرکت ہے' قوت ہے۔ یہ مسئلہ بھی محسوسات میں داخل ہے کہ تمام دنیا مل کر کسی چیز کو نہ مطلق فنا کر سکتی، نہ عدم محض سے پیدا کر سکتی' اس سے خود بخود ثابت ہوتا ہے کہ مادہ قدیم ہے۔ اس لیے مادہ کا قدیم ہونا بھی گویا محسوسات میں داخل ہے کہ چند قوانین قدرت ہیں جن کے مطابق کائنات کا سلسلہ قائم ہے۔ مثلاً" کشش اجسام مسئلہ ارتقا۔ انتخاب طبعی وغیرہ وغیرہ۔

خدا کا وجود محسوسات سے ماخوذ نہیں

لیکن دوسرا احتمال یعنی خدا کا وجود نہ خود محسوسات میں ہے نہ محسوسات سے ماخوذ ہے' اس قدر بے شبہ محسوس ہے کہ ہر حادث' علت کا محتاج ہے' لیکن مادہ حادث نہیں اور چونکہ حرکت اور قوت' خود مادہ کے لوازم طبعی ہیں اس لیے وہ بھی حادث نہیں' اور جب مادہ قوت۔ حرکت قدیم ہیں' اور کائنات کے تمام انواع انہی چیزوں کا نتیجہ ہیں تو خدا کا وجود کن محسوسات سے ماخوذ کیا جا سکتا ہے؟ پروفیسر لیتریہ کہتا ہے کہ جن اسباب نے کائنات کو پیدا کیا ہے' بظاہر وہ خود کائنات میں موجود ہیں' اور ان سے الگ نہیں اور انہی اسباب کو ہم قوانین فطرت سے تعبیر کرتے ہیں" ایک اور مشہور پروفیسر کہتا ہے کہ "قوانین فطرت اور خدا ان دونوں میں سے ہم کو صرف ایک کی ضرورت ہے"

یہ ان ملاحدہ کے خیالات ہیں جن کا بیانۓ ہے کہ ہم کو خدا کے وجود پر کوئی دلیل نہیں ملتی" اور اگر صرف احتمال سے کام لیا جائے تو خدا کے عدم کا احتمال وجود سے زیادہ قوی ہے' لیکن ملاحدہ کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو علانیہ اس بات کا مدعی

ہے کہ خدا کا وجود جس طرح بیان کیا جاتا ہے۔ ہو ہی نہیں سکتا۔

یہ لوگ کہتے کہ خدا کے معنی اگر صرف علتہ العلل کے ہیں تو ہم کو کچھ بحث نہیں۔ لیکن اگر یہ دعوی کیا جاتا ہے کہ وہ قادر مطلق۔ حکیم۔ صاحب ارادہ۔ عادل اور رحیم بھی ہے تو اس کا ثبوت نہیں ہوتا' بلکہ اس کے خلاف بہت سے دلائل موجود ہیں جن کی تفصیل ذیل میں ہے۔

منکرین خدا کے دلائل

(1) ڈارون کے مسئلہ ارتقا نے ثابت کر دیا ہے کہ تمام مخلوقات نہایت ادنی درجہ سے ترقی کرتے کرتے موجودہ حالت پر پہنچی ہے' خود انسان جو اشرف المخلوقات کہا جاتا ہے۔ نہایت ادنی درجہ کا جانور تھا۔ ترقی کرتے کرتے بندر کی حد تک پہنچا اور پھر ایک دوزینہ کے بعد آدمی بن گیا' اس بنا کیوں کر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دنیا کا پیدا کرنے والا' قادر مطلق ہے' رابرٹ انگرسال اپنی کتاب میں جو خدا کے انکار پر ہے لکھتا ہے۔

"فرض کرو کہ ایک جزیرہ پر ایک آدمی دس لاکھ برس کی عمر کا ملے جس کے پاس ایک نہایت عمدہ خوبصورت گاڑی موجود ہو' اور اس کا یہ دعوی ہو کہ یہ گاڑی اس کی لاکھوں برس کی محنت کا نتیجہ ہے جس کے ایک ایک پرزہ کے ایجاد کرنے میں پچاس پچاس ہزار برس صرف ہوئے' تو کیا ہم اس سے یہ نتیجہ نکالیں گے کہ وہ شخص ابتداء ہی سے فن جر ثقیل میں ماہر تھا"۔

"مخلوق کی ترقی سے کیا یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ خالق میں بھی ترقی ہوئی ہے۔ کیا ایک نیک عاقل اور قادر مطلق خدا انسان کو پیدا کرنا چاہتا تو اس طرح پیدا کرتا کہ پہلے نہایت ابتدائی اور ادنی درجہ کی سادہ حالت میں پیدا کرتا۔ پھر ایک غیر محدود زمانہ کے بعد آہستہ آہستہ ترقی دے کر انسان بناتا اس طرح سالہائے بے شمار ان شکلوں اور ہیئتوں کے بنانے میں صرف ہوئے جن کو آخر کار خارج کرنا پڑا۔"

(2) دنیا میں نہایت کثرت سے جور و ظلم' خوں ریزی اور قتل' مصیبت اور رنج پایا جاتا ہے اس لیے کیوں کر قیاس کیا جا سکتا ہے' کہ دنیا کا خالق' رحیم اور عادل ہے۔

انگرسال کہتا ہے کہ "دنیا کی سطح کو ایسے خوفناک اور نفرت انگیز جانوروں سے بھرنا جو ایک دوسرے کی تکلیف اور ایذا پر اپنی زندگی بسر کرتے ہیں؟ کیا اس میں بصیرت اور عقل مندی کی علامت پائی جاتی ہے؟ اس دنیا کے پیدا کرنے والے کے رحم کی کون قدر کر سکتا ہے جب کہ ہر جانور دوسرے جانور کو کھاتا ہے' یہاں تک کہ ہر منہ ایک مذبح اور ہر پیٹ ایک قبرستان ہے۔ اس عام اور دائمی خونریزی میں غیر محدود و بصیرت اور محبت کا وجود غیر ممکن ہے۔"

"سالہا سال کی تاریکی میں جو تکلیفیں بنی نوع انسان کو پہنچیں وہ قیاس نہیں کی جا سکتیں' زیادہ تر حصہ' اس تکلیف کا کمزور' نیک اور معصوم لوگوں نے برداشت کیا' عورتوں سے زہریلے درندوں کی طرح سلوک کیا گیا' معصوم بچے حشرات الارض کی طرح پاؤں سے کچلے گئے' قوم کی قوم پر صدیوں غلامی کا فتویٰ رہا اور تمام عالم میں وہ ستم برپا رہا جس کو زبان قلم ادا نہیں کر سکتی۔و

"اگر کوئی کہے کہ آئندہ دنیا میں ان مصیبت زدوں کو تکلیف کا بدلہ مل جائے گا۔ تب بھی اس اعتراض کا جواب نہیں ملتا' اس بات کی امید کرنے کا ہم کیا حق حاصل ہے کہ ایک کامل عاقل نیک اور بااقتدار حکیم ہمارے ساتھ بمقابلہ حال کے آئندہ بہتر سلوک کرے گا" کیا خدا میں زیادہ قوت آ جائے گی؟ کیا وہ زیادہ رحیم ہو جائے گا؟ کیا اس کی مہربانی اپنی عاجز مخلوق کے ساتھ زیادہ ترقی کر جائے گی"۔

(3) "یہ امر ظاہر ہے کہ سینکڑوں آدمی خلقتہ نہایت بے رحم۔ سخت دل۔ بدکار اور مائل بہ شہوات ہوتے ہیں' بلکہ خلقت کا زیادہ حصہ برے ہی آدمیوں کا ہے' اس صورت میں کیوں کر قیاس ہو سکتا ہے کہ ایک حکیم اس قسم کے اشخاص کا پیدا کرنا جائز رکھتا' قیامت کے جزا و سزا۔ اس عقدہ کو حل نہیں کر سکتی' کیونکہ اصل سوال یہ ہے کہ ان اشخاص کے پیدا ہونے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ پیدا کرنا اور پھر ان کو قیامت میں سزا دینا اس سے کیا فائدہ؟ اگر خدا قادر مطلق ہے تو اس کو دنیا میں صرف نیکی' راست بازی' نیکوکاری پیدا کرنی چاہیے تھی۔ فریب۔ جھوٹ۔ فسق۔ فجور۔ حسد۔ بغض۔ دشمنی۔ انتقام بے رحمی کے وجود کی کیا ضرورت تھی۔ بلکہ صرف لا آف نیچر ہے' جس کے موافق کائنات کا ایک سلسلہ قائم ہے اور بغیر

کسی غرض اور مقصد کے جو کچھ ہوتا ہے ہوا جاتا ہے"۔

ایک مشہور ملحد کہتا ہے کہ جہاں تک ہم تمیز کر سکتے ہیں ہم کو معلوم ہے کہ نیچر بلا محبت اور بلا ارادہ ہمیشہ مختلف اشکال بناتا اور بدلتا رہتا ہے' نہ اس کو غم ہے نہ خوشی' زہر و غذا' رنج و طرب' زندگی و موت' ہنسی اور آنسو' سب اس کے نزدیک یکساں ہیں' نہ وہ رحیم ہے' نہ وہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے۔ نہ آنسو گرانے سے متاثر۔"

ملاحدہ کے اعتراضات کا جواب

ملاحدہ کے اعتراض کا رد

ہم کو اس سے انکار نہیں کہ عالم اجزائے دمقراطیسی سے بنا ہے ہم کو یہ بھی تسلیم ہے کہ عالم قدیم ہے جیسا کہ خود مسلمانوں کے ایک فرقہ معتزلہ اور حکمائے اسلام' یعنی فارابی' ابن سینا اور ابن رشد کی رائے ہے۔ بلکہ جیسا کہ ابن رشد نے تلخیص القال میں لکھا ہے۔ خود قرآن مجید کی ان آیتوں سے ان السموات والارض کانتا رتقا وکان عرشه علی الماء ثم استوی الی السماء وھی دخان۔ یہی متبادر ہوتا ہے' ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مادہ کے اجزاء متحرک ہیں' حرکت۔ مادہ کی ذاتیات میں سے ہے۔ مختلف قوانین قدرت ہیں جن کے موافق اجزاء باہم ملتے ہیں' ترکیب پاتے ہیں۔ اور پھر ان میں خاص قوی اور خاص پیدا ہو جاتے ہیں' لیکن کائنات کا عقدہ ان باتوں سے بھی حل نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

تمام قوائے قدرت باہم موافق اور معاون ہیں

اس میں شبہ نہیں کہ عالم کا تمام نظام قوانین قدرت' یا لا آف نیچر پر قائم ہے۔ لیکن یہ قوانین' الگ الگ مستقل بالذات اور ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں بلکہ سب ایک دوسرے کے موافق' متناسب اور معین ہیں۔ ان میں باہم اس قدر تناسب اور ربط ہے کہ ایک چھوٹی سی چیز کے پیدا کرنے کل قوانین قدرت باہم مل کر کام کرتے ہیں۔ ایک کمزور سے کمزور گھاس اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب خاک۔ ہوا۔ پانی وغیرہ سے لے کر بڑے بڑے اجرام فلکی مثلاً" آفتاب' د ماہتاب' وغیرہ کے افعال اور خواص' اس کے پیدا کرنے میں' مشارکت ار توافق کو عمل میں لائیں' اس کی مثال بالکل ایسی ہے جس طرح انسان کے جسم میں سینکڑوں

اعضا جوارح اور اعصاب ہیں' یہ اعضا اور جوارح الگ الگ ہیں او ہر ایک کا کام جدا ہے' لیکن کوئی عضو اس وقت تک کام نہیں دے سکتا- جب تک اور تمام اعضا بالذات یا بالواسطہ اس کے عمل میں شریک نہ ہوں' یا کم سے کم یہ اس کے کام میں خلل انداز نہ ہوں' اسی سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ ان اعضا کے کوئی مستقل حیثیت نہیں- بلکہ انسان میں کوئی اور عام قوت ہے جو ان تمام اعضاء کی جداگانہ قوتوں سے بالاتر ہے' اور جس کی ماتحتی میں یہ سب بالاتفاق کام کرتے ہیں' اس عام قوت کو نفس- روح- یا مزاج سے تعبیر کیا ہے-

قوانین قدرت کا بھی یہی حال ہے- عالم میں سینکڑوں ہزاروں قوانین قدرت ہیں' لیکن اگر ان میں سے ایک بھی باہمی توافق کے مرکز سے ذرا ہٹ جائے تو تمام نظام عالم برہم ہو جائے- یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی اور بالاتر قوت ہے جو ان تمام قوانین قدرت کو محکوم رکھتی ہے اور جس نے ان تمام قوانین میں' باہم توافق' تناسب' ربط اور اتحاد پیدا کیا- میٹر یلسٹ یہ کہتا ہے کہ مادہ خود بخود پیدا ہوا' مادہ کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی- حرکت نے امتزاج پیدا کیا' اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت پیدا ہو گئے- لیکن وہ اس بات کی وجہ نہیں بتا سکتا کہ ان سینکڑوں ہزاروں بلکہ لاکھوں قوانین قدرت میں یہ توافق _ تناسب اور اتحاد کہاں سے آیا؟ توافق اور اتحاد پیدا ہونا- خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا دعوی کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہو گا- جس کی کوئی نظیر پیش نہیں کی جا سکتی' یہی بالاتر قوت جو تمام قوانین قدرت پر حاکم ہے اور جس نے ان تمام قوانین میں ربط اور اتحاد قائم کیا ہے- خدا ہے- یہی معنی ہیں قرآن مجید کی اس آیت کے وله اسلم من فی السموت والارض طوعاوکرھا زمین اور آسمان میں جو کچھ ہے سب اس کا کہا مانتے ہیں' بہ جبر یا بخوشی یورپ کے بڑے بڑے حکما اور فلاسفر کو اسی بنا پر خدا کا اقرار کرنا پڑا ہے-

ملین اڈورڈ Milne Edward کہتا ہے "انسان اس وقت سخت حیرت زدہ ہو جاتا ہے جب یہ دیکھتا ہے کہ ان مکرر اور ناطق مشاہدات کے ہوتے ہوئے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام عجائبات صرف بخت و اتفاق کے نتائج

ہیں' یا دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہیے کہ مادہ کی عام خصوصیات کے نتائج ہیں' یہ فرضی احتمالات اور عقلی گمراہیاں جن کو لوگوں نے علم المحسوسات کا لقب دیا ہے۔ علم حقیقی نے ان کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ فزیکل سائنس جاننے والا کبھی اس پر اعتقاد نہیں لا سکتا"

ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے "یہ اسرار جو روز بروز زیادہ دقیق ہوتے جاتے ہیں جب ہم ان پر زیادہ بحث کرتے ہیں تو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ انسان کے اوپر ایک ازلی اور ابدی قوت ہے جس سے تمام اشیا وجود میں آتی ہیں۔"

پروفیسر لینہ کہتا ہے "وہ خدائے اکبر جو ازلی ہے' جو تمام چیزوں کا جاننے والا ہے' جو ہر چیز پر قادر ہے' اپنی عجیب و غریب کاریگریوں سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میں مبہوت اور مدہوش ہو جاتا ہوں۔"

اب ہم ان اعتراضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو خدا کے قادر مطلق' رحیم اور عادل ہونے کی نسبت کئے جاتے ہیں' یہ اعتراض کہ اگر خدا قادر مطلق ہوتا تو دنیا کو بتدریج کیوں پیدا کرتا' اس قدر لغو ہے کہ توجہ کے بھی قابل نہیں۔

ایک قطرہ کا رحم میں پڑنا۔ پرورش پانا۔ گوشت پوست چڑھنا۔ مختلف اعضا کا پیدا ہونا' جان کا پڑنا' خون سے غذا پانا اور پھر نور کا پتلا بن کر ہستی کے منظر پر آنا' زیادہ عجوبہ زا اور کمال قدرت کی دلیل ہے؟ یا دفعتہ" بنا بنایا ایک انسان مجسم کا پیدا ہو جانا؟

البتہ یہ اعتراض توجہ کے قابل ہے کہ دنیا میں نیکی کے ساتھ برائی کیوں ہے؟۔

بو علی سینا نے شفا میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ دنیا کی تین حالتیں فرض کی جا سکتی ہیں۔

محض بھلائی ہی بھلائی ہوتی۔ محض برائی ہوتی۔ زیادہ بھلائی ہوتی اور کسی قدر برائی۔ اب فرض کرو کہ قدرت کے سامنے یہ تینوں حالتیں پیش ہیں تو کیا کرنا چاہیے۔

پہلی صورت کی نسبت کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا کہ وہ اختیار کرنے کے قابل

ہے دوسری صورت بھی قابل بحث نہیں- کیونکہ ہر شخص کے نزدیک وہ قابل اختیار نہیں ہے- اور قدرت نے بھی ایسا ہی کیا، یعنی ایسی دنیا پیدا نہیں کی جس میں برائیاں ہی برائیاں ہوں- صرف تیسری صورت بحث کے قابل ہے- یعنی قدرت کو ایسا عالم پیدا کرنا چاہیے یا نہیں، جس میں بھلائیاں زیادہ اور برائیاں کم ہوں، اگر ایسا پیدا نہ کیا جاتا تو بے شبہ یہ فائدہ ہوتا کہ چند برائیاں عالم وجود میں نہ آتیں- لیکن اس کے ساتھ بہت سی بھلائیوں کا بھی وجود نہ ہوتا- اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ چند برائیوں کے لیے دنیا ہزاروں بھلائیوں سے محروم رہ جاتی-

ابن رشد نے اس اعتراض کا اور جواب دیا ہے، وہ کہتا ہے کہ دنیا میں جو برائی پائی جاتی ہے وہ بالذات نہیں بلکہ کسی بھلائی کی تابع اور لازم ہے، غصہ بری چیز ہے- لیکن اس حاسہ کا نتیجہ ہے جس کی بدولت انسان حفاظت خود اختیاری کرتا ہے، یہ حاسہ نہ ہو تو انسان ایک قاتل کے مقابلہ میں اپنی جان بچانے کی بھی کوشش نہ کرے، فسق وفجور بری چیزیں ہیں- لیکن یہ اسی قوت سے متعلق ہیں جس پر نسل انسانی کا بقا منحصر ہے، آگ گھروں کو جلا دیتی ہے- شہر کے شہر اس سے تباہ ہو جاتے ہیں لیکن اگر آگ نہ ہو تو انسان کا زندگی بسر کرنا محال ہو جائے-

اب صرف یہ شبہ رہتا ہے کہ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ جو چیز پیدا کی جاتی اس میں اچھائی ہی اچھائی ہوتی برائی مطلق نہ ہوتی، ابن رشد کہتا ہے کہ ہاں یہ ممکن ہی نہ تھا- کوئی ایسی آگ نہیں پیدا کی جا سکتی کہ اس سے کھانا پکانا چاہیں تو پک جائیں لیکن اگر مسجد کو جلانا چاہیں تو نہ جلائے-

باقی یہ اعتراض کہ دنیا میں اکثر اچھے آدمی تکلیف اٹھاتے ہیں اور برے آدمی عیش و عشرت سے بسر کرتے ہیں- اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کی زندگی، اس حیات فانی تک ختم نہیں ہو جاتی، اس لیے یہ کیوں کر فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ ہم جن کو عیش و عشرت میں بسر کرتا ہوا دیکھ رہے ہیں یہ ان کی پوری زندگی کی تصویر ہے، ہمارے سامنے اس سلسلہ کا بہت چھوٹا سا حصہ ہے، اس کی بنا پر ہم پورے سلسلہ کی نسبت کیوں کر رائے دے سکتے ہیں، آگے چل کر ہم ثابت کریں گے کہ جزا و سزا، افعال انسانی کے لازمی نتائج ہیں جو کسی طرح ان سے جدا نہیں ہو سکتے جس طرح

مرناز ہر کھانے کا اور سیراب ہونا پانی پینے کا لازمی نتیجہ ہے' اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ بہت سے لوگ اچھے یا برے کام کرتے ہیں' اور ان کے نتیجے ان کو پیش نہیں آتے۔

نظام عالم میں ہم کو جو برائیاں ابتریاں اور نقائص نظر آتے ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ واقعی نقائص ہیں؟ یا اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ نظام عالم کا پورا سلسلہ ہماری آنکھوں کے سامنے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں صرف اتنی بات پر خدا کے کمال اور عزت و جلال کا کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے؟ وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔

توحید

ذات باری کا اجمالی اعتراف' تمام مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ اس بنا پر اسلام نے اس مسئلہ پر چنداں زور نہیں دیا۔ اسلام کے مختصات میں جو چیز ہے وہ توحید ہے کیونکہ دوسرے مذاہب میں یا تو سرے سے توحید تھی ہی نہیں یا تھی تو کامل نہ تھی۔ اسی بنا پر قرآن مجید نے بار بار کہا کہ کفار کو بھی خدا سے انکار نہیں' کفار کو جو وحشت ہے وہ توحید سے ہے۔

اذادعی اللّٰہ وحدہ کفرتم وان یشرک بہ تومنو' واذا ذکر اللّٰہ وحدہ اشمازت قلوب الذین لایومنون بالاخرۃ۔

ترجمہ۔ جب اکیلا خدا پکارا جاتا ہے تو تم منکر ہو جاتے ہو اور اگر کوئی اور شریک کرلیا جائے تو تم مان لیتے ہو۔ اور جب خدا کا تنہا ذکر کیا جاتا ہے تو منکرین قیامت کا دل بدک جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جن اسباب سے ہم کو خدا کے وجود کا یقین ہوتا ہے بعینہ وہی اسباب اس بات کی بھی شاہد ہیں کہ خدا ایک ہی ہے۔ نظام عالم پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گو بظاہر وہ کثیر الاجزاء یا کثیر الافراد ہے۔ لیکن سب مل کر ایک ہے یعنی اس کل کا ایک ایک پرزہ دوسرے سے اس قدر وابستہ ہے کہ وہی ایک شخص اس کو چلا سکتا ہے جو تمام پرزوں کا موجد' اور ان کے باہمی تناسب کا محافظ ہو اسی دلیل کو قرآن مجید میں اس طرح ادا کیا ہے۔

لوکان فیہما الھتہ الا اللّٰہ لفسدتا

ترجمہ۔ اگر آسمان اور زمین میں کئی خدا ہوتے تو نظام عالم بگڑ جاتا۔

منطقی پیرایہ میں اگر یہ استدلال بیان کیا جائے تو پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

1- عالم میں گو بظاہر ہزاروں لاکھوں اشیاء نظر آتی ہیں۔ لیکن عالم ایک شے

واحد ہے اور یہ تمام اشیاء اس کی ذاتیات اور اجزاء ہیں' جس طرح انسان میں باوجود اس کے کہ ہاتھ پاؤں کان' آنکھ' ناک بہت سے اعضاء پائے جاتے ہیں تاہم انسان ایک شے واحد ہی ہے۔

2- ایک چیز کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتیں' کیونکہ علت تامہ کے یہ معنی ہیں کہ اس کے وجود کے ساتھ بلا انتظار کسی اور چیز کے معلول وجود میں آ جائے۔ اس لیے اگر ایک معلول کے لیے دو علت تامہ ہوں تو ایک بالکل بیکار ہو گی۔

3- خدا عالم کی علت ہے۔

توحید پر استدلال

اب استدلال کے مقدمات یہ ہیں۔ عالم ایک شے واحد اور شے واحد کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے عالم کی دو علت تامہ نہیں۔ ہو سکتیں۔ خدا عالم کی علت تامہ ہے۔ اور علت تامہ متعدد نہیں ہو سکتیں' اس لیے خدا متعدد نہیں ہو سکتا۔ یہ بات خاص طور پر خیال کے قابل ہے کہ مطلق توحید بھی در حقیقت تمام مذہبوں میں پائی جاتی ہے۔ جن قوموں کو مشرک کہا جاتا ہے وہ بھی قادر مطلق ایک ہی ذات مانتے ہیں' البتہ اس کے مظاہر اور صفات کو متعدد کہتے ہیں جس سے شرک کا گمان ہوتا ہے' عیسائی تین خدا مانتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ تینوں مل ایک ہیں۔ یہ تعبیر کتنی ہی غلط ہو۔ لیکن اس سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ حقیقی تعدد ان کو بھی گوارا نہیں۔ اس لحاظ سے مطلق توحید بھی کوئی نئی بات نہیں۔ اسلام کو اس بات میں جو خصوصیت حاصل ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس نے توحید کو کامل یعنی شرکت کے ہر قسم کے شائبوں سے پاک کر دیا۔ اور یہ منجملہ ان تکمیلوں کے ہے۔ جن کی وجہ سے اسلام کے بعد اور کسی مذہب کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ کمال کے بعد پھر کوئی درجہ نہیں۔ توحید کامل کے یہ معنی ہیں کہ جس طرح خدا کی ذات میں کوئی شریک نہیں۔ اسی طرح اس کی صفات میں بھی کوئی شریک نہیں' پیدا کرنا' زندہ رکھنا' مارنا۔ عالم الغیب ہونا۔ ہر ایک سے یکساں تعلق رکھنا یہ تمام صفات خدا کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اسلام کے سوا اور مذہب والے اوتاروں اور پیغمبروں میں بھی یہ اوصاف مانتے تھے اور مانتے ہیں اور یہی

توحید کا نقص ہے۔

توحید فی الصفات و فی العبادت

اگرچہ افسوس ہے کہ بہت سے مسلمان بھی اس اصطلاح کا پردہ رکھ کر' ان اوصاف کو اوروں میں بھی ماننے لگے ہیں۔ اسلام نے توحید کے کمال کے لیے توحید فی الذات کے ساتھ توحید فی الصفات اور توحید فی العبادات کو بھی ضروری قرار دیا۔ یہاں تک کہ سجدہ تعظیمی جو تمام دوسرے مذاہب میں' خدا کے سوا اوروں کے لیے بھی جائز تھا۔ اسلام نے اس کو بھی حرام کر دیا۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے اقرار اور اعتراف کا دل پر جو اخلاقی اثر پڑتا ہے۔ وہ توحید کامل کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتا۔ اطاعت۔ انقیاد۔ خشوع۔ استقلال۔ توکل' اخلاص کی حالت اسی وقت دل پر طاری ہو سکتی ہے۔ جب یہ خیال ہو کہ ہماری تمام حاجتوں' تمام ضرورتوں' تمام امیدوں تمام اغراض تمام خواہشوں کا ایک ہی مرکز ہے۔ انسان میں' استقلال آزادی۔دلیری' بے نیازی کے اوصاف بھی توحید کامل کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتے' جو شخص ایک کے سوا اور کو بھی حاجت روا مانتا ہے۔ اس کا سر ہر آستانہ پر جھک جانے کے لیے تیار رہتا ہے۔

نبوت

نبوت کی کیا حقیقت ہے؟ اس کے کیا شرائط ہیں؟ متبنی اور غیر متبنی میں حد فاصل کیا ہے ان سوالات کا جواب آج تمام اسلامی فرقوں کی طرف سے عموماً" یہ دیا جاتا ہے کہ نبوت خدا کا عطا کیا ہوا ایک منصب ہے' خدا جس کو چاہتا ہے دیتا ہے نبوت کے لیے معجزہ شرط ہے' اور یہی نبوت کی فصل اور ممیز ہے' اس جواب کی ابتداء اشاعرہ ظاہر میں سے ہوئی اور رفتہ رفتہ تمام اسلامی فرقوں میں یہی اعتقاد پھیل گیا۔

جناب رسالت پناہ اور صحابہ کے زمانہ میں تو علمی اور اصطلاحی حیثیت سے اس مسئلہ پر بحث پیدا ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ لیکن دولت عباسیہ کے ابتداء ہی میں جب

فلسفہ نے مذہب کے احاطہ میں قدم رکھا تو یہ بحث زور و شور کے ساتھ پیدا ہوئی۔

نبوت کی تشریح سب سے پہلے جاحظ نے کی

جہاں تک ہم کو معلوم ہے سب سے پہلے اس مسئلہ پر جاحظ نے قلم اٹھایا اور ایک مستقل کتاب لکھی علوم عقلیہ و نقلیہ میں جاحظ کا جو پایہ ہے اس کے لحاظ سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اس نے کیا کچھ لکھا ہو گا لیکن قدما کی تمام تصنیفات اس طرح برباد ہو چکی ہیں کہ آج اس خرمن کا ایک دانہ بھی موجود نہیں ایثار الحق میں جو نویں صدی کے ایک مجتہد یمنی کی تصنیف ہے اور آج کل مصر میں چھاپی گئی ہے ایک جگہ صرف اس کتاب کا تذکرہ ہے' اور شرح مواقف میں نبوت کے اثبات کے جو چار طریقے لکھے ہیں ان میں سے دوسرے طریقے کی نسبت لکھا ہے"یہ جاحظ کا مذہب ہے اور امام غزالی نے بھی اس کی تحسین کی ہے۔"

اشاعرہ کا جو اعتقاد ہے گو تمام دنیا میں پھیل گیا ہے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ آج اس پر جو اعتراضات کئے جا رہے ہیں' ان میں سے کہیں زیادہ خود' اشاعرہ ہی کے زمانہ میں کیے جا چکے تھے اسی بنا پر امام غزالی۔ رازی ابن رشد' راغب اصفہانی' اور شاہ ولی اللہ صاحب وغیرہ اساطین کلام نے اشاعرہ کے نقش قدم کو دوسری راہ اختیار کی' لیکن اشاعرہ کا مذہب عوام کے طبائع کے اس قدر موافق واقع ہوا تھا کہ امام غزالی وغیرہ نے جو کچھ ان کے موافق کہا وہ آج ایک ایک بچہ کے دل میں' اور زبان پر ہے' اور جو کچھ ان کی خاص رائیں تھیں' وہ اس شور و ہنگامہ میں لوگوں کو سنائی بھی نہ دیں' مجبوراً" ان بزرگوں نے بھیڑ سے الگ ہو کر ایک خاص دائرہ اختیار کیا اور جو کہنا تھا اسی خاص مجمع سے مخاطب ہو کر کہا۔

خدا کا شکر ہے کہ ان کی رازدارانہ گفتگوئیں' گو پھیلی نہیں' لیکن بالکل ناپید بھی نہیں ہوئیں میں اس بحث کو نہایت استیعاب کے ساتھ لکھوں گا جس سے امور ذیل مقصود ہیں۔

(1) یہ ظاہر کرنا کہ مسئلہ نبوت کے متعلق مجتہدین اور ائمہ فن کے ذاتی خیالات اور تحقیقات کیا ہیں؟

(2) نبوت پر جو اعتراضات کیے جا رہے ہیں نئے نہیں ہیں' بلکہ مع شے زاید پہلے کیے

جا چکے ہیں۔

(3) یہ اعتراضات زیادہ ایک خاص ظاہر پرست گروہ مذہب پر وارد ہوتے ہیں محققین کا مذہب ان حملوں کی زد سے محفوظ ہے۔

(4) علم کلام کی مروجہ اور زیر درس کتابیں عامیانہ مذاق پر لکھی گئی ہیں محققین اور ائمہ کلام کی تحقیقات یا سرے سے ان میں مذکور نہیں' یا ہیں تو ان کو ایسے کمزور پیرایہ میں ادا کیا ہے ان پر توجہ تک مائل نہیں ہو سکتی۔

اب ہم اصل بحث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

خرق عادت کے مسئلہ کی بنا پر نبوت پر اعتراض

اشاعرہ کے نزدیک نبوت کی حقیقت

نبوت کی تعریف جیسا کہ مواقف میں ہے اشاعرہ نے یہ کی ہے اور اسی کو تمام اہل حق کی طرف منسوب کیا ہے۔

من قال له اللّٰه ارسلتک او بلغهم عنی ونحوه من الالفاظ ولا یشترط فیه شرط ولا استعداد بل اللّٰه یختص برحمته من یشاء من عباده۔

ترجمہ۔ پیغمبر وہ ہے جس سے خدا نے یہ کہا کہ میں نے تجھ کو بھیجا یا لوگوں کو میری طرف سے پیغام پہنچا' یا اس قسم کے اور الفاظ' اور پیغمبر ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں نہ یہ شرط ہے کہ اس میں کسی قسم کی قابلیت ہو بلکہ خدا اپنی رحمت کے ساتھ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے خاص کر لیتا ہے۔

لیکن یہ تعریف اس قسم کی ہے کہ اس کی بنا پر کسی شخص کو نبی کہنا بھی نبی کا کام ہو سکتا ہے کیونکہ عام لوگوں کو اس اطلاع کا کیا ذریعہ ہے کہ فلاں شخص سے خدا نے باتیں کیں اور اس سے یہ یہ کہا' اس بنا پر اشاعرہ نے نبوت کی شناخت کے لیے معجزہ کو دلیل قرار دیا۔ یعنی جس سے معجزہ صادر ہو' اس کی نسبت یہ یقین کیا جائے گا کہ خدا نے اس سے خطاب کیا' اس بنا پر امور ذیل تنقیح طلب ہیں۔

معجزہ کی کیا تعریف ہے اور اس کے کیا شرائط ہیں؟

کیا اس سے نبوت پر استدلال ہو سکتا ہے؟

معجزہ کی تعریف اشاعرہ نے یہ کی ہے کہ جس کے ظاہر کرنے سے نبوت کی تصدیق مقصود ہو اور اس کے لیے سات شرطیں قرار دی ہیں۔

خدا کا فعل ہو۔ خارق عادت ہو۔ اس کا معارضہ ناممکن ہو۔ مدعی نبوت سے ظاہر ہو۔ دعوی کے موافق ہو۔ نبی کا مکذب نہ ہو' دعوی پر مقدم نہ ہو۔

ان شرطوں میں سے دو شرطیں قابل بحث ہیں۔

یہ شرط کہ خارق عادت ہو۔ اس سے مراد کیا ہے؟ اگر یہ مراد ہے کہ سلسلہ اسباب اور اصول فطرت کے خلاف ہو تو سوال یہ ہے کہ معجزہ واقع بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟

انسان کو جس قدر علوم حاصل ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں' بدیہیات' نظریات' بدیہیات وہ امور ہیں جو بغیر غور و فکر کے حاصل ہوتے ہیں' یعنی انسان کو بغیر استدلال و احتجاج کے آپ سے آپ ان کا یقین حاصل ہو جاتا ہے' مثلاً" یہ کہ آفتاب روشن ہے۔ آگ جلاتی ہے۔ کل جز سے بڑا ہوتا ہے دو متناقض ایک جاجمع نہیں ہو سکتے۔

نظریات وہ امور ہیں جو غور اور فکر سے حاصل ہوتے ہیں' مثلاً" یہ کہ عالم حادث ہے۔ خدا موجود ہے' روح قدیم ہے' نظریات اگرچہ خود بدیہی نہیں لیکن یہ ضرور ہے کہ ان کی انتہاء بدیہیات تک ہو۔

بدیہیات کے بہت سے اقسام ہیں۔ نظام قدرت میں جو چیزیں ہمیشہ ایک طرح پر وقوع میں آتی رہتی ہیں ان کے استقرا سے جو علم کلی پیدا ہوتا ہے وہ بھی بدیہیات کی ایک قسم ہے۔ انہی بدیہیات میں سے یہ بھی ہے کہ عالم میں علل و اسباب کا سلسلہ جاری ہے' یعنی جو چیزیں وجود میں آتی ہیں۔ اس کے علل اور اسباب ہوتے ہیں' اور جب کسی شے کے علل اور اسباب موجود ہوتے ہیں تو ضرور اس شے کا وجود ہوتا ہے۔ اب معجزہ کی اگر یہ تعریف ہے کہ علت و معلول کے سلسلہ کے خلاف وقوع میں آئے۔" تو معجزہ بداہتہ" باطل ہو گا۔ کیونکہ علت و معلول کا علم انسان کو بداہتہ" حاصل ہوتا ہے' اور جب معجزہ اس سلسلہ کے خلاف ہے تو بداہت کے خلاف ہے۔

امام رازی نے مطالب عالیہ میں جہاں اس اعتراض کی تقریر کی ہے لکھتے ہیں کہ "علم کی دو قسمیں ہیں۔ بدیہی و نظری۔ نظری' بدیہی پر متفرع ہوتا ہے۔ اس لیے اگر کوئی نظری ایسا ہو جو بدیہی کو باطل کرتا ہو تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ فرع اصل کے خلاف ہے اور یہ محال ہے' اس سے معلوم ہوا کہ علوم نظری

بدیہیات میں خلل انداز نہیں ہو سکتے۔"

اب ہم جب غور کرتے ہیں کہ بدیہی کیا چیز ہے' تو معلوم ہوتا ہے کہ جو علم انسان کو خود بخود یقینی طور پر حاصل ہوتا ہے جس میں وہ کس طرح شک نہیں کر سکتا وہی بدیہی ہے۔"

جب یہ مقدمہ ثابت ہو چکا تو ہم کہتے ہیں کہ جب ہم کسی انسان کو دیکھتے ہیں تو ہم کو قطعی یقین ہوتا ہے کہ یہ شخص پہلے رحم میں تھا۔ پھر رحم سے بچہ ہو کر نکلا' بچہ سے جوان ہوا' اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ نہیں بلکہ وہ دفعتہ" پیدا ہو کر جوان ہو گیا ہم قطعاً" یقین کرلیں گے کہ یہ شخص غلط کہہ رہا ہے اور اس کا قول باطل وافترا ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ خرق عادات کا دعوی ایک لغو بات ہے' اور جب یہ کلیہ ثابت ہو چکا تو ہم چند مثالوں کے ذریعہ سے اس کو سمجھاتے ہیں۔"

(1) کوئی شخص اگر یہ کہے کہ یہ ممکن ہے کہ دریا اور چشموں کا پانی' آب زر بن جائے یا پہاڑ زر خالص ہو جائے تو ہر شخص اس کو مجنوں کہے گا۔

(2) کوئی شخص اگر یہ کہے کہ ممکن ہے کہ میرے گھر میں جو پتھر پڑا ہے وہ حکیم بن جائے اور منطق و فلسفہ کے دقائق کا ماہر ہو جائے' ممکن ہے کہ گھر میں جتنے کیڑے ہیں عالم و فاضل انسان بن جائیں۔ ممکن ہے کہ جب میں گھر واپس جاؤں تو میرا گدھا بطلیموس ہو چکا ہو' اور مجسطی پڑھا رہا ہو۔ اور گھر میں جو کیڑے مکوڑے تھے وہ آدمی بن کر ہندسہ و منطق و الہیات میں مباحثہ کر رہے ہوں تو ہر شخص ایسے آدمی کو انتہاء درجہ کا مجنوں کہے گا۔

(3) اگر کوئی شخص کفت دست میدان کو دیکھ کر کہے گا کہ ممکن ہے کہ بغیر کسی معمار اور سامان تعمیر کے یہاں عالی شان ایوان اور محل بن جائیں' اور نہریں جاری ہو جائیں تو ہر شخص ایسے آدمی کو مجنوں کہے گا۔

اس سے ثابت ہوا کہ عقل بالبداہتہ اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ جس قدر حوادث ہیں وہ نظام مقررہ اور عادت مستمرہ کے موافق وقوع میں آتے ہیں اور یہ احتمال پیدا کرنا کہ "ممکن ہے کہ اس کے خلاف ہو' بدیہیات میں قدح کرنا ہے۔"

بہرحال خرق عادت کو معجزہ کہنا' خود معجزہ کے وجود سے انکار کرنا ہے- اسی بنا بعض اکابر اشاعرہ نے خرق عادت کی قید- معجزہ کی تعریف سے خارج کر دی- شرح مواقف میں ہے-

"والمعجزۃ عندنا ما یقصد بہ تصدیق مدعی الرسالتہ وان لم یکن خارقاً للعادۃ-"

ترجمہ- اور معجزہ کی تعریف ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس سے مدعی نبوت کی تصدیق مقصود ہو- گو وہ خرق عادت نہ ہو-

اب فرض کرو کہ خرق عادت ممکن ہے اور معجزہ خرق عادت کا نام ہے' یعنی یہ کہ ایک چیز بغیر اسباب و علت کے وجود میں آئے' یا یہ کہ باوجود علت کے وجود کے معلول نہ پایا جائے- مثلاً" کسی پیغمبر کو آگ نے نہیں جلایا تو اس کے یہ معنی ہیں کہ جلانے کی علت' یعنی آگ موجود تھی' اور وہ جلا نہ سکی- یا مثلاً" کسی پیغمبر نے پتھر پر عصا مارا اور چشمہ جاری ہو گیا' تو اس کے یہ معنی کہ چشمہ کے جاری ہونے کی کوئی علت نہ تھی باوجود اس کے چشمہ جاری ہو گیا-

اس صورت میں یہ بحث پیدا ہو گی کہ اس بات کا کیونکر اطمینان ہو سکتا ہے کہ واقع میں اس واقع کا کوئی سبب موجود نہ تھا اور خصوصاً" اشاعرہ کے موافق تو یہ احتمال نہایت قوی ہو جاتا ہے- اشاعرہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ جن اور شیاطین ہر قسم کی خرق عادات پر قادر ہیں' اس کے ساتھ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ جن اور شیاطین انسان کے بدن میں حلول کر سکتے ہیں اور اس وقت اس آدمی سے وہ تمام عجیب و غریب صادر ہو سکتے ہیں جو خود اجنہ اور شیاطین سے صادر ہو سکتے ہیں- اب فرض کرو کہ ایک مدعی نبوت' کسی خرق عادت کا اظہار کرتا ہے تو یہ کیونکر اطمینان ہو سکتا ہے کہ یہ درپردہ کسی جن کا فعل نہیں ہے-

اشاعرہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ جادو سے ہر قسم کے خرق عادات سرزد ہو سکتے ہیں- یہاں تک کہ آدمی گدھا اور گدھا آدمی بن سکتا ہے اس صورت میں کیوں کر اطمینان ہو سکتا ہے کہ یہ خرق عادت معجزہ ہے سحر نہیں' شرح مواقف میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ سحر سے عظیم الشان خرق عادات سرزد نہیں

ہوتے۔ جادوگر جب عظیم الشان خرق عادات دکھاتا ہے تو نبوت کا دعوی نہیں کر سکتا اور اگر وہ ایسا دعوی کرے تو خدا اس کے خرق عادات کو روک دے گا۔

لیکن یہ جواب بالکل ناکافی ہے' اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سحر سے آدمی ہوا پر اڑ سکتا ہے۔ آدمی گدھا اور گدھا آدمی بن جاتا ہے' زمین سے چشمے ابل سکتے ہیں۔ جمادات میں حرکت پیدا ہو سکتی ہے۔ کیا یہ عظیم الشان خرق عادات نہیں ہیں' اس کے علاوہ انبیاء کے بھی تمام معجزے عظیم الشان نہیں ہوتے' باقی یہ امر کہ جادوگر خرق عادات کے ساتھ نبوت کا دعوی نہیں کر سکتا' محض دعوی ہی دعوی ہے۔ جس کی کوئی دلیل نہیں بیان کی جا سکتی اگر مان لیا جائے کہ فی نفسہ جادوگر سے عظیم الشان خرق عادات سرزد ہو سکتے ہیں' تو کون تسلیم کرے گا کہ دعوے نبوت کی حالت میں اس کی یہ قدرت جاتی رہے گی۔ عبداللہ بن المقنع اور زردشت نے بڑے بڑے خرق عادات دکھائے اور نبوت کا دعوی بھی کیا۔

ان امور کے علاوہ' شعبدہ جات۔ نیرنگجات اور مسمریزم وغیرہ سے نہایت عجیب و غریب امور سرزد ہوتے ہیں' اس لیے یہ کیوں کر اطمینان ہو سکتا ہے کہ جس چیز کو معجزہ کہا جاتا ہے۔ اس میں ان چیزوں کا شائبہ نہ تھا۔

غرض معجزہ کے متعلق یہ احتمال ہر وقت موجود ہے کہ مخفی اسباب کی وجہ سے اس کا ظہور ہوا ہو اس لیے معجزہ کا معجزہ ہونا نہایت مشکل ہے۔

ان اعتراضات سے بھی قطع نظر کر لی جائے تو عدم معارضہ کی شرط کیونکر ثابت ہو سکتی ہے یعنی یہ کیوں کر ثابت ہو سکتا ہے کہ اس معجزہ کا جواب نہیں ہو سکا۔ جواب نہ ہو سکنے سے اگر یہ مراد ہے کہ معجزہ کے اظہار کے وقت اس کا جواب کسی سے نہ ہو سکا تو عبداللہ بن المقنع اور زردشت وغیرہ کو بھی پیغمبر ماننا پڑے گا۔ کیونکہ جو خارق عادت باتیں ان سے ظہور میں آئیں۔ اس زمانہ میں کوئی شخص ان کا جواب نہ لا سکا' اور اگر یہ مراد ہے کہ قیامت تک کوئی شخص اس کا معارضہ نہ کر سکے تو یہ پیشین گوئی کیوں کر کی جا سکتی ہے کہ قیامت تک اس کا جواب نہ ہو سکے گا۔ حضرت موسی کے زمانہ میں ان کے معجزہ کا جواب نہ ہو سکا۔ لیکن یہ کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہے کہ قیامت تک اس کا جواب نہ ہو سکے گا۔

ان سب امور کو مان بھی لیا جائے تو یہ بحث رہے گی، کہ معجزہ صرف ان لوگوں پر حجت ہو سکتا ہے جو اس وقت موجود تھے' آئندہ نسلوں کو اس کا علم صرف روایت کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے۔ لیکن اس قسم کی روایتوں کو قطعی اور یقینی کیوں کر ثابت کیا جا سکتا ہے۔ لیکن کیا تمام متواترات یقینی ہیں؟ یہود اور نصاری دونوں متفق اللفظ ہیں اور بہ تواتر بیان کرتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ مصلوب ہوئے' پارسی زردشت کے معجزات کو بہ تواتر بیان کرتے ہیں۔ غرض ہر فرقہ' اپنے مذہب کے متعلق بہت سے واقعات کو بہ تواتر بیان کرتا ہے' لیکن کیا ان واقعات کو ہم یقینی سمجھتے ہیں' شاید یہ کہا جائے کہ روایت کی صحت کے لیے اسلام شرط ہے' جس کے یہ معنی ہوئے کہ صرف مسلمانوں کا تواتر مفید یقین ہے' لیکن اس یک طرفہ فیصلہ کو' مخالف کیونکر تسلیم کر سکتا ہے۔

یہ تمام بحثیں تو معجزہ کے امکان اور وقوع سے متعلق تھیں' اب فرض کرو کہ معجزہ ممکن بھی ہے واقعی بھی ہوتا ہے۔ تواتر سے اس کا ثبوت بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ مرحلہ اب بھی باقی ہے کہ اس سے نبوت پر کیونکر استدلال ہو سکتا ہے۔ مثلاً" ایک شخص کہتا ہے کہ میں ہندسہ دان ہوں' اور اس کی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ میں بیس دن تک مستقل بھوکا رہ سکتا ہوں' تو گو وہ بیس دن تک بھوکا رہے' اور گو یہ کتنا ہی خرق عادت واقعہ ہو۔ لیکن اس سے اس کا ہندسہ دان ہونا کیونکر ثابت ہو گا' اسی طرح ایک شخص کہتا ہے کہ میں پیغمبر ہوں جس کے یہ معنی ہیں کہ وہ سعادت دارین کا رہنما ہے' اس کی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ وہ لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہے تو گو وہ ایسا کرتا ہو' اور گو یہ کتنا ہی عجیب امر ہو لیکن اس سے اس کی پیغمبری کیونکر ثابت ہو گی۔ دلیل کو دعوی کے ساتھ کیا ربط ہے؟

اعتراض کی یہ تقریر' امام رازی کی تقریر کے مطابق تھی' لیکن ابن رشد نے اس اعتراض کو زیادہ وضاحت اور تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے' اس کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے۔ معجزہ سے جب نبوت پر استدلال کیا جاتا ہے تو مقدمات دلیل یہ ہوتے ہیں۔"

نبی سے معجزہ صادر ہوتا ہے جس سے معجزہ صادر ہوتا ہے وہ نبی ہوتا ہے۔"

ان مقدمات کا ثابت ہونا امور ذیل کے ثابت ہونے پر موقوف۔"

1- معجزہ ممکن الوقوع ہے اور واقع ہوتا ہے۔

2- مدعی نبوت سے معجزہ صادر ہوا۔

3- نبوت اور پیغمبری کا وجود ہے۔

4- جس سے معجزہ صادر ہوتا ہے وہ نبی ہوتا ہے۔

سب سے پہلے متعین کرنا چاہیے کہ پیغمبری کی حقیقت اور جنس و فصل کیا ہے' یہ ظاہر ہے کہ پیغمبری کی ماہیت میں معجزہ داخل نہیں ہے' بلکہ جو لوگ معجزہ کے قائل ہیں وہ بھی معجزہ کو پیغمبری کی علامت قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ علامت عین حقیقت نہیں ہوتی۔ پیغمبر کی حقیقت اشاعرہ وغیرہ نے یہ بیان کی ہے کہ جو شخص خدا کا بھیجا ہوا ہو وہ پیغمبر ہے۔

اب یہ ثابت کرنا چاہیے کہ رسالت کا وجود ہے۔ یعنی خدا اپنے احکام کے پہنچانے کے لیے لوگوں کو بھیجا بھی کرتا ہے' کیونکہ ایک گروہ کثیر سرے سے رسالت ہی کا منکر ہے۔

اس بات کے ثابت کرنے کے بعد ثابت کرنا چاہیے کہ جس سے معجزہ صادر ہوتا ہے وہ پیغمبر ہوتا ہے اشاعرہ نے اس پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ مثلاً" اگر کوئی بادشاہ اپنا قاصد کسی شخص کے پاس بھیجے اور اس کے پاس' بادشاہ کی کچھ نشانیاں ہوں تو قطعاً" یقین ہو جائے گا کہ وہ بادشاہ کا قاصد ہے اسی طرح معجزہ خدا کی نشانی ہے۔ اس لیے جس کے پاس یہ نشانی ہو گی وہ خدا کا قاصد اور پیغمبر ہو گا۔"

لیکن پہلے یہ غور کرنا چاہیے کہ ہم کو اس بات کا علم کیونکر ہوتا ہے کہ فلاں چیز فلاں شخص کی نشانی ہے' اس کا یا یہ طریقہ ہے کہ خود اس شخص نے کسی موقع پر ظاہر کیا ہو کہ جب میں کسی قاصد کو بھیجوں گا تو اس کے پاس یہ نشانی ہو گی' یا خود قاصد کے بیان پر اعتماد کیا جائے' یا یہ کہ بار بار کے تجربہ سے ثابت ہو چکا ہو کہ اس شخص کے پاس سے جب قاصد آیا ہے تو اس کے پاس اس قسم کی کوئی نشانی ضرور تھی' پہلا احتمال تو صریح ابطلان ہے۔ کیونکہ خود خدا نے کسی موقع پر تمام لوگوں سے یہ نہیں کیا کہ فلاں شخص میرا رسول ہے۔ دوسری صورت اس لیے ممکن نہیں کہ

پیغمبری خود مبحوث فیہ ہے' اب صرف تیسرا احتمال رہ گیا' وہ اگر مفید بھی ہو تو صرف انبیائے متاخرین کے لیے ہو گا سب سے پہلے جو پیغمبر آیا ہو گا' اس کا معجزہ لوگوں پر کیونکر حجت ہو گا۔

یہ تمام اعتراضات' اس بنا پر تھے کہ پیغمبری کی شناخت کا ذریعہ معجزہ کو قرار دیا گیا تھا اس پہلو سے قطع نظر کر کے نبوت پر جو عام اعتراضات کئے گئے ہیں وہ آگے آتے ہیں۔

عام اعتراضات

(1) نبوت کا مقصد اعتقادات اور اصلاح معاش و معاد کی تعلیم ہے۔ لیکن ان امور کے لیے خود عقل کی رہنمائی کافی ہے' خدا کے ہاں سے کسی شخص کے آنے کی کوئی ضرورت نہیں' بہت سے حکمانے جن پر نہ وحی آتی تھی' نہ ان کو الہام ہوتا تھا ان مسائل کو اس خوبی سے بیان کیا ہے کہ انبیاء اس سے زیادہ نہ کر سکے' اس لیے رسول پیغمبر کی کیا ضرورت ہے۔

(2) انبیاء کی شریعتیں منسوخ ہوا کرتی ہیں۔ یعنی ایک پیغمبر دوسرے کی شریعت کو منسوخ کر دیتا ہے' اب سوال یہ ہے کہ جو احکام منسوخ ہوئے وہ مہمات امور اور مقاصد اصلیہ تھے۔ یا فرعی اور زائد باتیں تھیں۔ پہلا احتمال تو ممکن نہیں' کیونکہ مہمات امور تمام مذہب میں مشترک ہیں اور ان کو منسوخ کرنا خود مذہب کو باطل کرنا ہے' اس لیے صرف دوسرا احتمال رہ گیا۔ لیکن جب کوئی پیغمبر مبعوث ہوتا ہے وہ اپنی شریعت کے قبول کروانے پر اس قدر اہتمام اور اصرار کرتا ہے کہ جو لوگ' اس کو تسلیم نہیں کرتے' ان کو گمراہ' مرتد اور قابل جہنم ٹھہراتا ہے۔ یہاں تک کہ لڑائیاں برپا ہوتی ہیں اور نہایت سخت خونریزیوں تک نوبت پہنچتی ہے۔

اس بنا پر کیوں کر قیاس کیا جا سکتا ہے جو شخص مبعوث من اللہ ہوگا' وہ فرعی باتوں کے لیے اس قسم کے شقاق اور بے رحمیوں کو جائز رکھے گا"۔

مثلاً نماز کا اصلی مقصد' صرف تضرع اور خشوع الی اللہ ہے' یہ مقصد عیسائیوں' یہودیوں اور پارسیوں' غرض تمام مذاہب کے طریقہ' نماز سے حاصل ہو سکتا ہے' کسی ایک طریقہ کی تخصیص کرنی اور باقی تمام طریقوں کو غلط قرار دینا اور اس کی بنا پر قتل وخون کو جائز رکھنا کیوں کر جائز ---- ہو سکتا ہے' تمام اور مذہبی اعمال کا بھی یہی حال ہے کہ جو مقصد اصلی ہے وہ سب میں مشترک ہے اور جو غیر مشترک ہے وہ مقصد اصلی نہیں۔

(3) مذہب کا اصلی مقصد، خدا کا اعتقاد، اعمال حسنہ کی پابندی اور اعمال قبیحہ سے احتراز ہے جس شخص میں یہ باتیں پائی جائیں ضرور ہے کہ وہ نجات کا مستحق ہو، لیکن انبیاء ان باتوں کے ساتھ اپنی نبوت کے اقرار کو بھی جزو ایمان قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شخص ان کو پیغمبر تسلیم نہ کرے وہ باوجود توحید اور اعمال حسنہ کے ناجی نہ ہوگا، یہ امر صریح خلاف عقل ہے۔

(4) دنیا میں جس قدر مذاہب موجود ہیں سب میں قابل اعتراض باتیں پائی جاتی ہیں، یہود خدا کو مجسم مانتے ہیں اور تمام وہ اوصاف ثابت کرتے ہیں جو معمولی آدمیوں میں پائے جاتے ہیں، عیسائی خدا کی ابوت اور حلول واتحاد کے قائل ہیں، پارسیوں کے ہاں دو خدا ہیں، قرآن مجید میں جبر و قدر کے متعلق نہایت کثرت سے متناقض اور متعارض آیتیں ہیں۔

تنبیہ۔ امام رازی نے اس اعتراض کو مطالب عالیہ میں ان الفاظ سے ادا کیا ہے۔

ان القران مملومن الجبرو القدر والالات الواردة فيها اكثرمن عدد الرمال والحصى ولا شك انها متنا قفته وان التوفيق بينها لا يحصل الا بتعسف شديد وهذا يدل على ان صاحب هذا الكتاب كان مضطرب الواى فى الجبرو والقدر غير جازم باحد الطرفين۔

اخیر کا فقرہ نہایت سخت ہے اور اسی وجہ سے ہم اس عبارت کے ترجمہ کی جرات نہ کر سکے اس کے نقل کرنے سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ بزرگان سلف نے نہایت بے تعصبی کے ساتھ معترضوں کے ہر قسم کے اعتراض کو سنا اور ان کو اپنی تصنیفات میں درج کر کے ان کے جواب دیے بخلاف اس کے آج ہماری علمایہ تلقین کرتے ہیں کہ دشمن کو آتا دیکھ کر اپنی آنکھیں بند کر لینی چاہیں۔

نبوت اور خرق عادت کی اصلی حقیقت

جو اعتراضات اوپر مذکور ہوئے ان کا اجمالی جواب، امام رازی نے مطالب عالیہ میں اور تفصیلی، قاضی عضد نے مواقف میں دیا ہے، لیکن جواب ایسے ہیں جو اعتراضات کو اور زیادہ قوی کر دیتے ہیں اور چونکہ علم کلام کی تاریخ میں ہم نے ان کا ذکر بھی کیا ہے۔ اس لیے یہاں ان کے اعادہ کی کچھ ضرورت نہیں۔

اب ہم ان مباحث کو ائمہ فن کی رائے کے موافق لکھتے ہیں جس سے معترضین کے اعتراضات خود بخود رفع ہو جائیں گے اور ان مسائل کی اصلی حقیقت ظاہر ہو جائے گی۔

یہ بحث درحقیقت مسائل ذیل پر مبنی ہے۔

1- کیا خرق عادت ممکن اور ممکن الوقوع ہے؟
2- کیا وہ نبوت کی حقیقت میں داخل ہے؟
3- کیا اس سے نبوت پر استدلال ہو سکتا ہے؟
4- نبوت کی اصلی حقیقت کیا ہے۔

کیا خرق عادت ممکن ہے؟

پہلا مسئلہ۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان جس قدر حقائق اشیاء سے نا آشنا ہوتا ہے۔ اسی نسبت سے علل و اسباب کے سلسلہ پر اس کی نظر کم پڑتی ہے اور وہ ہر چیز کو براہ راست خدا کی طرف منسوب کرتا ہے۔

خرق عادت کا خیال انسان کو کیونکر پیدا ہوتا ہے؟

ایک دہقان کا بچہ برسات کے زمانہ میں جب بادلوں کو آتا دیکھتا ہے تو کہتا کہ کہ "اللہ میاں آئے" یعنی بادلوں کا آنا خود خدا کا آنا ہے۔ اس حالت سے جب ترقی کرتا ہے تو کہتا ہے کہ "اللہ میاں کے حکم سے پانی برسا" اب اس نے خدا میں اور پانی میں بادل کو واسطہ قرار دیا اس درجہ کے بعد یہ بحث پیدا ہوتی ہے کہ بادل

براہ راست خدا کے حکم سے پیدا ہو گئے' یا خدا نے ان کو بھی کسی اور علت کے ذریعہ سے پیدا کیا' ٹھیٹھ مذہبی آدمی یہ فیصلہ کرتا ہے کہ بادل اور خدا میں کوئی درمیانی علت نہیں ہے- خدا حکم دیتا ہے- بادل آپ سے آپ پیدا ہو جاتے ہیں اور برستے ہیں- یا یہ کہ آسمان پر بہت بڑا دریا ہے- وہاں سے پانی گرتا ہے اور بادل کی شکل بن جاتا ہے- چنانچہ قدمائے مفسرین اسی بات کے قائل تھے' امام رازی نے انزل من السماء ماء کی تفسیر میں ان کے اقوال نقل کیے ہیں- لیکن صاحب نظر اور آگے قدم بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ زمین یا سمندر سے بخارات اٹھتے ہیں وہ اوپر جا کر سردی کی وجہ سے پانی کے قطرے بن جاتے ہیں'' غرض جس قدر حقیقت طلبی اور غور رسی بڑھتی جاتی ہے' علل و اسباب کا سلسلہ وسیع ہوتا جاتا ہے- یہاں تک کہ بالاخر اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ عالم میں جو کچھ ہوتا ہے وہ علت ومعلول سبب و مسبب' شرط ومشروط' اثر اور موثر کے سلسلہ کے بغیر نہیں ہوتا' اسی سلسلہ اور نظام کال نام فطرت' سنتہ اللہ اور خلق اللہ ہے اور قرآن مجید کی ان آیتوں میں اسی کی طرف اشارہ ہے-

لا تبدیل لا خلق اللّٰہ- لن تجد لسنته اللّٰہ تحویلاً ولن تجد لسنته اللّٰہ تبدیناًلا'' خدا کی خلقت میں تبدیلی نہیں- خدا کی عادت میں تغیر نہیں اور تم خدا کی عادت میں تبدیلی نہ پاؤ گے-

صرف اشاعرہ سلسلہ اسباب کے منکر ہیں

اسلامی فرقوں میں سے صرف اشاعرہ' اس سلسلہ کے منکر ہیں' ان کے نزدیک کوئی شے کسی کی علت نہیں نہ اشیا میں خواص و تاثیر ہے- چنانچہ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الرد علی المنطق میں جہاں اشاعرہ کے وہ مسائل گنائے ہیں جس میں وہ متفرد ہین- ان میں اس مسئلہ کو بھی شمار کیا ہے-

اشاعرہ کے سوا باقی تمام فرقے بلکہ تمام دنیا اس سلسلہ کی معترف ہے اس کا یہ نتیجہ ہونا چاہئے تھا کہ خرق عادت کے غیر ممکن ہونے پر بجز اشاعرہ کے اور سب کا اتفاق ہوتا- لیکن باایں ہمہ بظاہر اختلاف ہے' امام رازی- تفسیر کبیر' سور اعراف حضرت موسیٰ کے عصا کے معجزہ کے ذکر میں لکھتے ہیں-

اعلم ان القول بتجویز انقلاب العادات عن مجادیها صعب مشکل والعقلا اضطربوا فیه

ترجمہ۔ جاننا چاہیے کہ انقلاب عادت کا قائل ہونا صعب اور مشکل ہے اور ارباب عقل، اس میں مضطرب ہیں۔

اس کے بعد امام صاحب نے اس مسئلہ کے متعلق تین قول نقل کیے ہیں۔

1- اشاعرہ کے نزدیک ہر قسم کا خرق عادت عموماً ممکن ہے یہاں تک کہ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک جزء لا تیجزی دفعتاً" عالم اور عاقل بن جائے یا یہ کہ ایک اندھا جو اندلس میں بیٹھا ہوا ہے۔ چین کے کسی گاؤں کو دیکھ لے۔

2- حکمائے طبیعین کے نزدیک بالکل ناممکن ہے۔

3- معتزلہ کے نزدیک بعض مخصوص صورتوں کے سوا ناممکن ہے۔

خرق عادت کے متعلق لوگوں میں جو اختلاف ہے لفظی ہے

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق جو اختلافات ہیں، وہ دراصل نزاع لفظی ہے۔ اشاعرہ کے سوا کوئی اس بات کا قائل نہیں کہ معلول کا وجود بغیر علت کے ہو سکتا ہے۔ اور جو شخص اس کا قائل نہیں ہو خرق عادت کا بھی قائل نہیں ہو سکتا۔ اختلاف اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ جب کوئی واقعہ عادت جاریہ کے خلاف وقوع میں آتا ہے تو عام لوگ اس کو خرق عادت سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خرق عادت ممکن ہے ورنہ اس کا وقوع کیونکر ہوتا۔ حالانکہ وہ واقعہ اسباب ہی کی وجہ سے وقوع میں آتا ہے گو وہ اسباب غیر معمولی ہوتے ہیں، امام صاحب نے مطالب عالیہ میں خرق عادت کے امکان کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ ممکن ہے کہ کوئی غیر معمولی حرکت فلکی پیدا ہو اور اس سے کوئی غیر معمولی امر وقوع میں آئے لیکن امام صاحب نے یہ خیال نہیں کیا کہ اس حالت میں وہ امر خرق عادت نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کی علت حرکت فلکی موجود ہے۔ امام صاحب کے اس استدلال سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس شے کو جو خلاف عادت وقوع میں آئے، خرق عادت کہتے ہیں گو اس کے لیے کوئی غیر معمولی علت موجود ہے۔

خرق عادات کے متعلق اشاعرہ میں اختلاف رائے

اشاعرہ میں بھی اس مسئلہ کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ عام اشاعرہ ہر قسم کے خرق عادت کے قائل تھے اور ہر شخص سے اس کا صادر ہونا تسلیم کرتے تھے، ان کے نزدیک جس قسم کے خرق عادات پیغمبر سے صادر ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے اولیاء بلکہ کافر زندیق جادوگر وغیرہ سب سے صادر ہو سکتے ہیں' صرف یہ فرق ہے کہ ان کا نام بدل جاتا ہے۔ یعنی کافر وغیرہ سے جو سرزد ہو' اس کو سحر اور استدراج کہتے ہیں اور انبیا سے جو سرزد ہو اس کا نام اعجاز ہے۔ لیکن جس قدر غور و فکر سے زیادہ کام لیا گیا۔ یہ وسعت گھٹتی گئی۔ علامہ ابو اسحاق اسفرائنی جو بہت بڑے پایہ کے شخص تھے اور اشعری طریقہ رکھتے تھے ان کا قول ہے کہ۔

ان الکرامته لا تبلغ مبلغ خرق العادۃ کرامت خرق عادت کی حد تک نہیں پہنچتی۔

ابو القاسم قشیری جو اشاعرہ میں بہت بڑے صوفی گزرے ہیں ان کا قول ہے کہ بہت سی چیزیں گو مقدرات الٰہی کے لحاظ سے ممکن ہیں۔ لیکن یہ قطعاً" معلوم ہے کہ وہ کسی ولی سے سرزد نہیں ہو سکتیں [1]۔

بو علی سینا کی رائے

بو علی سینا نے اشارات کے اخیر میں ایک باب باندھا ہے جس میں خرق عادات پر بحث کی ہے' اس میں لکھا ہے کہ "اگر تم سے کوئی شخص کہے کہ کسی درویش نے مدت تک کھانا نہیں کھایا۔ یا کوئی ایسا کام کیا جو اس کی قوت سے زیادہ تھا۔ یا کوئی پیشین گوئی کی یا اس کی بددعا کی وجہ سے کوئی شخص زمین میں دھنس گیا' یا زلزلہ آگیا' یا درندہ مسخر ہو گیا وغیرہ وغیرہ تو تم اس سے انکار نہ کرو' کیونکہ ان سب کے اسباب طبعی ہو سکتے ہیں۔ جن کے ذریعے سے ان کا ظہور ہوتا ہے۔ بو علی سینا نے ان اسباب طبعی کو تفصیل سے بیان بھی کیا ہے' مثلاً امساک طعام کی نسبت لکھا ہے کہ معدہ جب مواد ردیہ کے ہضم کرنے میں مصروف ہوتا ہے تو صحیح غذا پر کم عمل کرتا ہے۔ اس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ کئی کئی دن تک انسان کو بھوک نہیں لگتی' کیونکہ بدل ما تحلل کی ضرورت نہیں پڑتی اس بنا پر ممکن ہے کہ کسی صاحب

عال کو غذا کے تصور میں اس قدر استغراق اور محویت ہو کہ طبیعت غذا کے ہضم کی طرف نہ مائل ہو۔ اس حالت میں مدت تک وہی غذا قائم رہے گی اور بدلِ مایتحلل کی ضرورت نہ پڑے گی۔ یہی وجہ ہوتی ہے کہ خوف کی حالت میں بھوک بالکل جاتی رہتی ہے۔

بوعلی سینا نے گو ان تمام خرق عادات کے وجوہ اور اسباب بیان کیے تاہم ان کا نام خرق عادت ہی رکھا جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو چیز عام عادت کے خلاف ہوتی ہے وہ خرق عادت سے تعبیر کی جاتی ہے۔ گو واقع میں وہ اصول قدرت کے خلاف نہیں ہوتی' شاہ ولی اللہ صاحب نے صاف صاف اس کا فیصلہ کر دیا ہے۔ چنانچہ تفہیمات الہیہ میں لکھتے ہیں۔

انما المعجزات والکرامات امور اسبابیته غلب علیه السبوع فباینت بسائر الاسبابیات۔

ترجمہ۔ یعنی معجزات اور کرامات امور اسبابی ہیں لیکن ان پر کمال غالب ہو گیا ہے اور اس وجہ سے اور اسبابی امور سے ممتاز ہیں۔

غرض کلی طور پر اس مسئلہ میں اشاعرہ کے سوا باقی تمام اسلامی فرقے متفق ہیں کہ کوئی چیز اصول قدرت کے خلاف وجود میں نہیں آسکتی۔ اس لیے جب کوئی فرقہ یا کوئی شخص (اشاعرہ کے سوا) کسی خرق عادت کا قائل ہو تو اس کی مراد صرف یہ ہوگی کہ وہ واقعہ عام عادت جاریہ کے خلاف وقوع میں آیا ہے' نہ یہ کہ درحقیقت خلاف اصول قدرت ہے۔

اختلاف جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ خرق عادات کے ثبوت کے متعلق پیدا ہوتا ہے واقعات کے یقین کرنے کے اصول کے متعلق، لوگوں میں نہایت اختلاف ہے محققین کے نزدیک واقعات پر یقین کرنے کے متعلق یہ اصول ہیں۔

واقعات پر یقین کرنے کے کیا اصول ہیں؟

(1) جو واقعہ جس قدر زیادہ معمول عام کے موافق ہو گا' اسی قدر اس کے وقوع کا یقین زیادہ ہو گا اور جو واقعہ جس قدر خلاف عادت اور خلاف معمول ہو گا۔ اسی قدر اس پر یقین کرنے کے لیے زیادہ کدو کاوش کی ضرورت ہو گی۔ فرض کرو

کہ ایک شخص نہایت سچا ہے اور اس نے یہ روایت کی کہ فلاں شہر میں پانی برسا تو فوراً یقین آجائے گا' لیکن وہی شخص اگر پانی کے بجائے خون کا برسنا بیان کرے تو یقین کی حالت بدل جائے گی- اور واقعہ کے ثبوت کے لیے زیادہ قوی شہادت درکار ہوگی' غرض واقعہ کی حیثیت سے شہادت کی حیثیت بدلتی جاتی ہے-

2- کسی واقعہ کا صرف ممکن ہونا واقعہ پر یقین کرنے کے لیے کافی نہیں-

3- جو واقعات پیش آتے رہتے ہیں اس کے خلاف کا ممکن ہونا' اس بات کی وجہ نہیں ہوتا کہ ہم ان کو واقعات کے یقین میں شبہ پیدا ہو جائے-

4- جس واقعہ کی نسبت اثبات و نفی کا کوئی پہلو یقینی نہیں ہوتا اس کی نسبت بھی ہم خالی الذہن نہیں رہتے بلکہ دونوں پہلوؤں میں سے جو زیادہ قریب الیقین ہوتا ہے ہم اس پر اعتبار کرتے ہیں-

عام لوگ ان اصولوں کو ملحوظ رکھتے اور یہی اختلاف کا سبب ہوتا ہے مثلاً ایک شخص نے بیان کیا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ فلاں صوفی آگ میں گھس گئے اور آگ نے ان پر کچھ اثر نہیں کیا- اس واقعہ پر عام لوگ فوراً اعتبار کرلیں گے- کیونکہ ان کے نزدیک یہ واقعہ ممکن ہے اور ابن خلکان میں مذکور ہے لیکن ایک محقق شخص اس بات پر غور کرے گا کہ یہ واقعہ جس قدر ممکن ہے اس سے زیادہ یہ ممکن ہے کہ ابن خلکان نے غلطی کی ہو یا راوی اول نے دھوکا کھایا ہو' یا بیچ کی روایات سے غلطی ہوئی ہو' یا قصداً ان میں سے کسی نے جھوٹ کہا ہو' البتہ جس درجہ کا یہ واقعہ مستبعد اور نادرالوقوع ہے' اسی نسبت سے اگر اس کے ثبوت کی شہادت قوی اور مضبوط ہوگی تو واقعہ کا یقین ہوسکے گا اور یہ قرار دیا جائے گا کہ کچھ ایسے اسباب پیدا ہوگئے ہوں گے جن کی وجہ سے ان کے بدن پر آگ کا اثر نہ ہوا ہوگا-

اشاعرہ کی یہ شترگربگی حقیقت میں نہایت تعجب انگیز معلوم ہوتی ہے کہ وہ جب کسی خرق عادت کے ثبوت کا دعویٰ کرتے ہیں تو صرف یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ واقعہ ممکن ہے اور امکان کو اس قدر وسعت دیتے ہیں کہ ہر قسم کے مستبعدات گو وہ ازل سے آج تک کبھی وقوع میں نہ آئے ہوں اس میں شامل ہوجاتے ہیں' لیکن

دوسری طرف یہ خیال نہیں کرتے کہ واقعہ کے لئے جس قسم کا امکان وہ ثابت کرتے ہیں اس سے کہیں زیادہ راویوں کا غلطی کرنا ممکن ہے، اس لئے صرف امکان پر مدار ہوگا تو ایک شخص وہ پہلو کیوں نہ اختیار کرے گا جو زیادہ ممکن بلکہ قریب الوقوع ہے۔

بہرحال خرق عادت (معنی عام) کسی کو انکار نہیں، جو کچھ بحث ہے وہ واقعات میں ہے جو خرق عادت جس درجہ مستبعد ہو، اسی نسبت سے اگر اس کے ثبوت کی شہادت قوی ہوگی تو اس سے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

خرق عادت نبوت کا لازمہ ہے یا نہیں

دوسری بحث دنیا میں ہمیشہ یہ خیال رہا ہے۔ اور آج بھی من حیث الاغلب تمام آدمیوں میں پایا جاتا ہے کہ انبیاء اور اولیاء میں ضرور کوئی امر ما فوق العادت ہوتا ہے اس سے خیال کا زور یہاں تک پہنچا کہ انبیاء میں شان ایزدی تسلیم کی گئی، ہندوؤں نے رام اور کرشن اور عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ کو خدا کا پیکر جسمانی مانا، زمانہ کی امتداد اور عقل کی ترقی نے اس رتبہ کو گھٹا کر کم کیا تو خرق عادت کے درجہ پر آکر ٹھہرا، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مبعوث ہوئے اور اپنی نبوت کا اظہار کیا تو جو لوگ، خرق عادت کو لازمہ نبوت سمجھتے تھے انہوں نے نہایت ب سے کہا:

لو لا انزل علیہ آیۃ من ربہ (یونس) اس پر خدا کے ہاں سے کوئی معجزہ کیوں نہیں اترا

ویقول الذین کفروا لولا انزل علیہ آیتہ من ربہ (رعد): کافر کہتے ہیں کہ خدا کے ہاں سے ان پر کوئی معجزہ کیوں نہیں اترا۔

وقالو لو لا یاتینا بایتہ من ربہ (الانبیاء): اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے پاس کوئی معجزہ اپنے خداوند کے ہاں سے کیوں نہیں لائے۔

بعضوں نے کہا معجزہ نہ سہی لیکن کچھ نہ کچھ امتیاز ہو ضرور ہے۔

وقالو لن نومن لک حتیٰ تفجر لنا من الارض ینبوعاً او تکون لک جنتہ من نخیل و عنب فتفجر الا انہا و خلالہا تفجیراً (بنی

اسرائیل) : اور کہتے ہیں ترجمہ کہ ہم تجھ پر ایمان نہیں لائیں گے جب تک تو ہمارے لئے زمین سے کوئی چشمہ نہ نکال دے یا خود تیرے پاس کھجوروں اور انگوروں کا باغ نہ ہوں۔ جس کے درمیان تو نہر نہ چلائے۔

اسلام جو اس لئے آیا تھا کہ مذہبی اصول کے متعلق آج تک جو غلط خوش اعتقادیاں چلی آتی تھیں اور جو مسامحت اپنے حال پر رہنے دی گئی تھیں ان کو قطعاً" رفع کر دیا جائے جو اس لئے آیا تھا کہ قیامت تک ہر قسم کی ترقی اور اصلاح سے مذہب کو مستغنی کر دے۔ اس کا یہ کام تھا کہ جس طرح اس نے توحید کو مکمل کیا تھا نبوت کی اصلی حقیقت بھی کھول کر دکھا دے۔ اس لئے سب سے پہلے اس نے نہایت صفائی' نہایت آزادی' نہایت وضاحت سے اس بات کو ظاہر کیا کہ جو چیزیں بشریت سے بالاتر ہیں وہ پیغمبر میں نہیں ہوتیں۔

قل لا اقول لکم عندی خزائن اللّٰہ ولا اعلم الغیب ولا اقول لکم انی ملک ان اتبع الا ما یوحیٰ الی (الانعام)

ترجمہ اے پیغمبر! ان لوگوں سے کہہ دو کہ میں یہ نہیں کہتا کہ میرے پاس خدا کے خزانے ہیں۔ اور نہ میں غیب جانتا ہوں اور نہ میں یہ کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں میں تو اس حکم پر چلتا ہوں جو میری طرف وحی کیا جاتا ہے۔

قل لا املک لنفسی نفعاً" ولا ضرا الا ما شاء اللّٰہ ولو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی ان انا الا نذیر و بشیر لقوم یومنون (اعراف)

ترجمہ اے پیغمبر! ان لوگوں سے کہہ دو کہ میرا ذاتی نفع و نقصان بھی میرے اختیار میں نہیں وہاں جو کچھ خدا چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور اگر میں غیب کی بات جانتا تو اپنا بہت سا فائدہ کر لیتا اور مجھ کو گزند نہ پہنچتا میں تو خوشخبری دینے والا اور خوف دلانے والا ہوں ان لوگوں کے لئے جو ایمان لاتے ہیں۔

یہ مسئلہ اگرچہ نہایت دقیق نازک اور معتقدات عوام کے بالکل خلاف تھا لیکن شارع نے اس اہتمام سے اس کی تلقین کی کہ قرون اولیٰ تک اس کے متعلق کسی شخص کو غلط فہمی نہیں ہوئی۔

اس کے بعد عالمگیر اور ازلی غلطی کو رفع کیا کہ نبوت اور معجزہ میں تلازم ہے۔

منکرین جو معجزات طلب کرتے تھے اور نبوت کو معجزہ پر موقوف سمجھتے تھے ان کے جواب مختلف طریقے سے دیئے لیکن ہر جگہ اس حقیقت کو ظاہر کیا کہ نبوت، معجزہ پر موقوف نہیں۔

ویقول الذین کفرو لو لا نزل علیہ آیتہ من ربہ' انما انت منذر ولکل قوم ھاد (رعد)

ترجمہ اور کفار کہتے ہیں کہ ان پر کوئی نشان (معجزہ) خدا کے ہاں سے کیوں نہیں اترا'' اے محمد تو صرف ڈرانے والا ہے اور ہر قوم کے لئے ایک ڈرانے والا ہوتا ہے۔

ویقول الذین کفروا لولا انزل علیہ آیتہ من ربہ قل ان اللّٰہ یضل من یشاء ویھدی من یشاء (رعد)

ترجمہ اور کافر کہتے ہیں کہ ان پر کوئی نشانی خدا کے ہاں سے کیوں نہیں اتری' اے محمد' کہدو کہ خدا جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے۔

وقالوا لو لا انزل علیہ آیت من ربہ قل انما الا یت عنداللّٰہ و انما انا نذیر مبین (عنکبوت)

ترجمہ اور کافر کہتے کہ ان پر خدا کے ہاں سے معجزے کیوں نہیں آئے کہدو معجزے تو خدا کے پاس ہوتے ہیں اور میں تو صرف صاف ڈرانے والا ہوں۔

سورہ بنی اسرائیل میں بیان کیا کہ منکرین کہتے ہیں کہ ''ہم تو تم پر جب ایمان لائیں جب تم زمین سے کوئی چشمہ نکال دو یا کھجور یا انگور کا باغ تیار کردو۔ یا آسمان کا کوئی ٹکڑا گرادو۔ یا خدا اور فرشتوں کو سامنے لاکر کھڑا کردو یا سونے کا مکان تیار کردو یا آسمان پر چڑھ جاؤ' پھر ان سب کے جواب میں خدا نے کہا:

قل سبحان ربی ھل کنت الا بشراً رسولاً کہہ دو کہ سبحان اللہ میں تو صرف آدمی ہوں اور پیغمبر ہوں۔

اصل نکتہ جو اس موقع پر لحاظ کے قابل ہے یہ ہے کہ کفار جن باتوں کو طلب کرتے تھے وہ ناممکن اور محال نہ تھیں تاہم خدا نے ان کے اظہار سے اعراض کیا جس سے صرف یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ گو یہ باتیں خدا کے اختیار میں ہیں۔ لیکن نبوت کے ثبوت میں ان کو پیش کرنا' اسی قدیم غلطی میں لوگوں کو مبتلا رکھنا ہے ورنہ خرق عادت کے پیش کرنے سے انکار اس بناء پر نہ تھا کہ خدا ان پر قادر نہیں ایک آیت میں خدا خود فرماتا ہے:

وقالو لو لا نزل علیہ آیتہ من ربہ قل ان اللّٰہ قادر علی ان ینزل ایتہ ولکن اکثرھم لا یعلمون (انعام) اور کفار کہتے ہیں کہ محمد پر خدا کے ہاں سے کوئی معجزہ کیوں نہ اترا' کہہ دیجئے کہ خدا اس پر قادر ہے کہ معجزہ نازل کرے لیکن یہ لوگ جاہل ہیں۔

امام رازی سورہ عنکبوت آیت وقالو انزل علیہ آیتہ من ربہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ولیس من شرط الرسالتہ الایتہ المعجزہ: پیغمبر کے لئے معجزہ شرط نہیں۔

پھر تھوڑی دور کے بعد لکھتے ہیں۔

ولھذا علم وجود رسل کشیث و ادریس و شعیب ولم نعلم لھم معجزۃ

شاہ ولی اللہ صاحب حجتہ البالغہ میں لکھتے ہیں

فلیست المعجزات ولا استجابہ الدعوات ونحو ذلک الا اموراً خارجہ عن اصل النبوۃ لازمہ لھا فی الاکثر

ترجمہ معجزات اور اجابت دعا اور اس قسم کی اور باتیں اصلی نبوت سے خارج ہیں لیکن اکثر حالات میں نبوت کے ساتھ لازم ہیں۔

امام غزالی نے منقذ من الضلال میں نبوت کا ایک مستقل عنوان قائم کیا ہے اس میں نبوت کی حقیقت لکھ کر کہتے ہیں کہ نبوت کا یقین آنحضرت کی ہدایات اور ارشادات سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں۔

فمن ذالک الطریق طلب الیقن بالنبوۃ لا من قلب العصا ثعبانا

وشق القمر

ترجمہ تو اس طریقہ سے نبوت پر یقین لاؤ، نہ اس سے کہ لاٹھی سانپ بن گئی اور چاند پھٹ گیا۔

تیسری بحث معجزہ کا دلیل نبوت ہونا صرف، اشاعرہ ظاہرین کا مذہب ہے اور وہ بھی یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ معجزہ، نبوت کی عقلی دلیل ہے بلکہ ان کا مذہب ہے کہ معجزہ کے صادر ہونے کے وقت لوگوں کو عادتاً یقین ہو جاتا ہے، نہ عقلاً۔

شرح مواقف میں ہے۔

وہذا الدلالہ لیست دلالتہ عقیلیہ محضتہ بل وہی دلالتہ عادینہ کما اشار بقولہ وھی عمدنا ای الاشاعرۃ اجراء اللّٰہ عادتہ بخلق العلم بالصدق عقیبہ

ترجمہ اور یہ دلالت محض عقلی نہیں ہے بلکہ وہ دلالت عادیہ ہے جیسا کہ صاحب مواقف نے اپنے ان لفظوں میں اشارہ کیا ہے کہ "یہ دلالت ہمارے نزدیک (اشاعرہ) اس بنا پر ہے کہ خدا کی عادت یہ ہے کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو صاحب معجزہ کی سچائی کا علم خدا لوگوں کے دلوں میں پیدا کر دیتا ہے۔

یہ دعویٰ بھی کلی طور پر نہیں کیا جا سکتا، ورنہ بداہت کی تکذیب لازم آئے گی۔ علانیہ ثابت ہے کہ انبیاء کے معجزات کے ظہور کے وقت ہزاروں آدمی ایمان نہیں لاتے تھے بلکہ نہ ایمان لانے والوں کی تعداد ہمیشہ ایمان لانے والوں سے زیادہ ہوتی تھی۔ اسی بناء پر ائمہ فن اور محققین نے تصریح کی ہے کہ معجزہ نبوت کے یقین کے لئے کافی نہیں۔

امام غزالی منقذ من بحث نبوت میں لکھتے ہیں:

فمن ذالک الطریق الیقین بالنبوۃ لا من قلب العصا ثعبانا وشق القمر

ترجمہ۔ تو اس طریقہ سے نبوت کا یقین طلب کرو، نہ اس بات سے کہ لاٹھی اژدھا بن گئی یا چاند پھٹ گیا۔

راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

وذلک یطلبہ احد رجلین اما ناقص عن الفرق بین الکلام الالٰہی وبین البشری واما ناقص وھو مع نقصہ معاند

اور معجزہ دو قسم کے آدمی طلب کرتے ہیں یا وہ جو کلام الٰہی اور کلام انسانی میں تمیز نہیں کر سکتا' یا وہ جو اس کے ساتھ ہٹ دھرمی بھی ہے۔

1۔ یہ دونوں قول ابن السکی نے طبقات جلد اول میں نقل کئے ہیں۔ علامہ موصوف نے ایک نہایت مفصل مضمون خرق عادت کے جواز پر لکھا ہے۔

2۔ کتاب الذریعہ صفحہ 70۔

نبوت کی حقیقت

مسئلہ چہارم

نبوت کی حقیقت اور اس کے اصول اور شرائط' اشاعرہ نے جو کچھ بیان کئے وہ اوپر گزر چکے' امام غزالی اور رازی وغیرہ نے ان مسائل کی تشریح عام تصنیفات میں اشاعرہ ہی کے مذاق کے موافق کی لیکن مخصوص تصنیفات میں اپنی خاص تحقیقات بیان کیں اور یہ بھی تصریح کردی کہ اشاعرہ کا طریقہ ناکافی اور پراز مشکلات ہے امام رازی مطالب عالیہ میں لکھتے ہیں :

اعلم ان القائل بالنبوة فریقان احدھما الذین یقولون ان ظھور المعجزات علی یدہ یدل علی صدقه وھذا القول ھو الطریق الاول وعلیه عامه ارباب الملل والنحل

ترجمہ۔ نبوت کے قائل دو فریق ہیں۔ ایک فریق کہتا ہے کہ معجزات کا ظاہر ہونا نبی کے سچے ہونے کی دلیل ہے اور یہ مذہب کا قدیم طریقہ ہے اور دنیا کے عام اہل مذاہب اس کے قائل ہیں۔

نبوت کی ایک دوسری تشریح

والقول الثانی ان نقول انا نعرف اولا ان الحق والصدق فی الاعتقادات ما ھو وان الصواب فی الاعمال ما ھو فاذا عرفنا ذالک ثم راینا انسانا یدعو الخلق الی الدین الحق وراینا ان لقوله اثرا قویا فی صرف الخلق من الباطل الی الحق عرفنا انه نبی صادق واجب الاتباع وھذا الطریق اقرب الی العقل والشبھات فیه اقل

ترجمہ۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ پہلے یہ طے کیا جائے کہ صحیح عقائد اور اعمال خیر کیا ہیں' اس امر کے محقق ہوجانے کے بعد جب یہ دیکھا جائے کہ ایک شخص لوگوں کو

دین حق کی دعوت دیتا ہے' اور یہ بھی نظر آئے کہ اس کی بات لوگوں کو باطل سے حق کی طرف لانے میں نہایت قوی اثر رکھتی ہے تو ہم کو یقین ہو جائے گا کہ وہ سچا پیغمبر ہے اور واجب الاتباع ہے اور یہ طریقہ عقل سے زیادہ قریب ہے اور اس پر بہت کم شبے وارد ہوتے ہیں۔

امام رازی دوسرے طریقہ کو زیادہ پسند کرتے ہیں

اس کے بعد امام صاحب نے دوسرے طریقہ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے پھر عنوان باندھا ہے جس میں یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید سے بھی یہی طریقہ افضل ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

اس طریقہ کا ثبوت قرآن مجید سے

الفصل الثانی فی بیان ان القرآن العظیم یدل علی ان هذا الطریق هو الطریق الاکمل الافضل فی اثبات النبوة

ترجمہ۔ دوسری فصل اس بات کے ثابت کرنے میں کہ قرآن مجید سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ نبوت کے ثابت کرنے میں یہی طریقہ زیادہ کامل اور افضل ہے۔

پھر اسی طریقہ کی نسبت لکھتے ہیں:

الفصل الخامس فی بیان ان اثبات النبوة بهذا الطریق اقوٰی و اکمل من اثباتها بالمعجزات

پانچویں فصل اس بات کے بیان میں کہ نبوت کا اس طریقہ سے ثابت کرنا زیادہ قوی اور کامل ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ معجزہ سے ثابت کی جائے۔

تفسیر کبیر میں اس آیت کی تفسیر یایها الناس جاء تکم موعظه من ربکم و شفاء لما فی الصدور (سورہ یونس) نہایت اختصار کے ساتھ اس دوسرے طریقہ کو بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ نبوت کے ثابت کرنے کا یہ طریقہ اشرف و اعلیٰ و اکمل و افضل ہے۔

امام رازی کے سوا' امام غزالی' ابن حزم' ابن رشد' شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی نبوت کی حقیقت و ماہیت کی توضیح و تشریح نہایت خوبی سے کی ہے' ہم ان

سب کی تقریروں کو نقل کرتے ہیں جس سے نبوت کی پوری تصویر ذہن میں آجائے گی اور یہ ظاہر ہوگا کہ متداول کتب کلامیہ میں جو لکھا ہے صرف اشاعرہ ظاہرین کا قول ہے' امام رازی نے مطالب عالیہ میں نبوت کی حقیقت' نہایت تفصیل سے بیان کی ہے۔ ہم نے مطالب عالیہ کا یہ حصہ بعینہٖ کتاب کے ضمیمہ میں شامل کر دیا ہے اس موقع پر ہم صرف خلاصہ لکھتے ہیں۔ امام صاحب نے نبوت کی حقیقت بتانے سے پہلے چند مقدمات قائم کئے ہیں۔ وہ یہ ہیں۔

امام رازی کے نزدیک نبوت کی حقیقت

(1) انسان کا اصلی کمال حقائق اشیاء اور خیرو شر کا ادراک ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کو دو قسم کی قوتیں دی گئی ہیں۔ نظری' عملی۔ نظری کا یہ کام ہے کہ اشیاء کے حقائق پر غور کرے اور اس بات کا فیصلہ کرے' اس قوت کا کمال یہ ہے کہ حقائق اشیاء کا صحیح علم ہو یعنی جو شے ذہن میں آئے ٹھیک اس صورت میں آئے جو اس کی اصلی اور حقیقی صورت ہے عملی کے معنی کہ کون سے افعال عمل کرنے کے قابل ہیں؟ اور کون سے نہیں اس کا کمال یہ ہے کہ انسان میں ایسا ملکہ پیدا ہو جس سے خود بہ خود اچھے افعال سرزد ہوں۔

2 - ان دونوں قوتوں کے لحاظ سے افراد انسانی کی تین قسمیں ہیں۔

(1) وہ لوگ جو ان اوصاف میں ناقص ہیں۔

(2) خود کامل ہیں لیکن ناقصوں کی تکمیل نہیں کر سکتے۔

(3) خود کامل ہیں اور ناقصوں کو کامل بنا سکتے ہیں۔

3 - نقصان و کمال کے درجے نہایت متفاوت ہیں' نقصان کا درجہ اس حد تک پہنچتا ہے کہ انسان جانور میں صرف صورت کا فرق رہ جاتا ہے' اسی طرح کامل کا درجہ بڑھتے بڑھتے اس حد تک پہنچتا ہے کہ انسان فرشتہ بن جاتا ہے ان دونوں درجوں کے بیچ میں ہزاروں درجے ہیں یہاں تک کہ اگر ہزاروں لاکھوں افراد انسانی کے حالات کا موازنہ کیا جائے تو ثابت ہوگا کہ ہر شخص' دوسرے شخص سے کچھ نہ کچھ اوصاف میں متفاوت ہے۔

چونکہ نقصان و کمال دونوں کی انتہائی حدیں ہیں اس لئے ضرور ہے کہ ہر

زمانہ میں کوئی نہ کوئی شخص ایسا پایا جائے جو انتہائے کمال کے درجہ تک پہنچا ہو' اب جس شخص میں یہ دونوں قوتیں کامل درجہ پائی جائیں' اور دوسروں کو بھی کمال کے درجہ تک پہنچا سکتا ہو وہی نبی اور پیغمبر ہے۔

امام صاحب یہ ثابت کرکے کہ نبوت صرف قوت نظری و عملی کے کمال کا نام ہے اور معجزہ وغیرہ کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ لکھتے ہیں:

ومن جملة الایات الداله علیٰ صحة ماذکرناه انه تعالیٰ لما حکی عن الکفار انهم طلبو امنه المعجزات القاهرة فی قوله تعالیٰ وقالو لن نومن لک حتیٰ تفجر لنا من الارض ینبوعا ثم انه تعالیٰ قال قل سبحان ربی هل کنت الا بشراً رسولًا یعنی کون الشخص انسانا موصوفا بالرساله معناه کونه کاملًا فی توته النظریه والعملیه و قادرا علی معالجة الناقصین فی هاتین القوتین و لیس یلزم من حصول هذاه الصفه کونه قادرا علی الاحوال التی طلهتموها منه

ترجمہ۔ اور منجملہ ان باتوں کے جن سے ہمارے دعوائے مذکور کی صحت ثابت ہوتی ہے یہ ہے کہ خدا نے کافروں کا یہ قول نقل کیا کہ "اے محمد! ہم تم پر ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ تم زمین میں سے ہمارے لئے چشمہ نہ نکال دو وغیرہ وغیرہ" تو اس کے جواب میں خدا نے کہا کہ اے محمد کہہ دو کہ "سبحان اللہ میں تو صرف آدمی اور پیغمبر ہوں' یعنی کسی آدمی کا پیغمبر ہونا صرف اس پر موقوف ہے کہ وہ قوت نظری و عملی میں کامل ہو' اور ناقصوں کو کامل کر سکتا ہو۔ اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ وہ ان باتوں پر بھی قادر ہو۔ جو تم طلب کرتے ہو (یعنی معجزات)

شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک نبوت کی حقیقت

شاہ ولی اللہ صاحب نے حجتہ اللہ البالغہ میں نبوت کی حقیقت زیادہ نکتہ سنجی اور حقیقت شناسی کے ساتھ لکھی ہے' چنانچہ ہم ان کے مضمون کو اپنے الفاظ اور پیرایہ میں ادا کرتے ہیں۔ لیکن ہم نے اپنی طرف سے کوئی بات اضافہ نہیں کی ہے۔

اس امر کے سمجھنے کے لئے کہ انسان کا مکلف ہونا اور شرائع و ادیان کا قائم ہونا' سب فطری امور ہیں' سلسلہ کائنات پر غور کرنا چاہئے۔

سب سے پہلے نباتات پر غور کرو، درختوں کو دیکھو، ان کی ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں لیکن ہر ایک کی شاخیں پتے پھول، پھل، پھلوں کی بو باس، رنگ ذائقہ سب مختلف ہے۔ یہ اختلاف ان کی صورت نوعیہ کے نتائج ہیں یعنی ہر درخت کی جتنی خصوصیات ہیں، خود اس کی صورت نوعیہ نے پیدا کی ہے۔ اس بنا پر مثلاً یہ سوال کرنا کہ انگور، شیریں، لطیف، باریک پوست کیوں پیدا کیا گیا ایک لغو سوال ہے کیونکہ یہ سوال کرنا گویا یہ کہنا ہے کہ انگور، انگور کیوں ہوا، انگور کی فطرت خود اس کی مقتضی ہے کہ وہ شیریں ہو لطیف ہو باریک پوست ہو۔

اب حیوانات کو لو، نباتات کی طرح ان میں سے ہر ایک شکل صورت، رنگ جدا ہے لیکن ان میں نباتات سے بڑھ کر کچھ اور چیزیں بھی ہیں۔ یعنی اختیاری حرکات اور فطرتی الہامات ہر جانور کو خاص خاص الہامی علوم عنایت ہوئے ہیں جن کی وجہ سے وہ اپنی نوع سے ممتاز ہے اور اس کے تمام ضروریات و خصوصیات زندگی کے کفیل ہیں۔ ان کی تربیت و پرورش کے لئے ان کی فطرت کے لحاظ سے الگ سامان مہیا ہیں، نباتات چونکہ حساس اور متحرک بالا ارادہ نہیں ہیں اس لئے ان میں رگ و ریشے کئے گئے ہیں جو پانی، ہوا، اور مٹی کے لطیف اجزاء کو چوستے ہیں اور تمام شاخ و برگ میں تقسیم کرتے ہیں، حیوان چونکہ حساس اور متحرک بالارادہ پیدا کیا گیا تھا اس لئے اس کو اس قسم کا فطری ادراک دیا گیا جس سے وہ خود چل پھر کر اپنی تمام ضروریات زندگی مہیا کر سکتا ہے، پھر ہر ایک کے کھانے پینے رہنے سہنے کے طریقے ہیں، چارپائے گھاس چرتے ہیں، درندہ گوشت کھاتا ہے، پرندے اڑتے ہیں، مچھلی تیرتی ہے، یہ تمام اختلافات بھی ان کے مختلف صور نوعیہ کے نتائج ہیں اور یہی صورت نوعیہ ہر ایک کو اس قسم کے خاص ادراکات، خاص علوم، خاص الہامات، عطا کرتی ہے جو اس کی ضروریات کے مناسب ہیں لیکن حیوانات کے جس قدر علوم اور ادراکات ہیں سب فطری اور الہامی ہیں۔ یعنی ان کو کسب اور اکتساب سے واسطہ نہیں بلکہ وہ علوم اور ادراکات ان کے ساتھ پیدا ہوتے ہین اور یہ سب سے بڑی خصوصیت ہے جو حیوان کو انسان سے جدا کرتی ہے، انسان کو طبعی اور فطری ادراکات اور علوم کے علاوہ (جن میں وہ اور دیگر تمام حیوانات، برابر شریک

ہیں) ایک دوسری قسم کا ادراک بھی دیا گیا ہے جس کو اکتسابی اور نظری کہتے ہیں اور تجربہ، غور و فکر اور ترتیب مقدمات سے حاصل ہوتا ہے، یہی اکتسابی ادراک یا الہام ہے جس کے ذریعہ سے انسان تجارت، صنعت، حرفت اور ہر قسم کے علوم و فنون حاصل کرتا ہے یہی قوت ہے جو مختلف پیرایوں میں ظاہر ہو کر کسی کو بادشاہ کسی کا سپہ سالار کسی کو حکیم کسی کا صنعت گر بناتی ہے۔

لیکن یہ تمام علوم و ادراکات وہ ہیں جو انسان کے جسمانی حالات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے سوا انسان کو ایک قسم کا ادراک دیا گیا ہے جو اس کی روحانیت کا خاصہ ہے، اور جس کو قوت ملکیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس قوت کا اثر ہے کہ انسان اپنے گردوپیش کی مخلوقات کو دیکھ کر یہ غور کرتا ہے کہ یہ تمام کارخانہ کیونکر قائم ہوگیا، خود مجھ کو کس نے پیدا کیا؟ کون مجھ کو روزی دیتا ہے؟ ان سوالات کے جواب میں وہ ایک قوت اعظم کا قائل ہوتا ہے، اور پھر اس کے سامنے سر تسلیم خم کرتا ہے اور خضوع و خشوع کے تمام آداب بجالاتا ہے اگرچہ تمام مخلوقات شجرو حجر، چاند سورج، ستارے، زمین و آسمان، سب اس مدبر اعظم کے معترف ہیں اور اس کے آگے سربہ نیاز ہیں جیساکہ قرآن مجید میں ہے:

الم تر ان اللّٰہ یسجد لہ من فی السمٰوات والارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب

ترجمہ۔ کیا یہ تم نہیں دیکھتے کہ آسمان اور زمین میں جو چیزیں ہیں اور آفتاب و ماہتاب درخت و چارپائے سب خدا کے آگے سجدہ کرتے ہیں۔

لیکن فرق یہ ہے کہ اور مخلوقات کا اعتراف اور خضوع زبان سے ہے اور انسان کو حال کے ساتھ زبان قال بھی عطا کی گئی ہے حاسہ انفعال بھی اسی روحانی قوت کا اثر ہے یعنی جب انسان کوئی اچھا یا برا کام کرتا ہے تو اس کا اثر اس کے دل پر قائم رہ جاتا ہے، اگر وہ اچھا کام تھا تو اس کے دل میں انبساط کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور اگر برا تھا تو انقباض ہوتا ہے (جانوروں میں یہ حاسہ بالکل نہیں ہے)

غرض اس روحانی ادراک کے اقتضا سے سلسلہ بہ سلسلہ بہت سے اصول و قواعد، عقائد اعمال، قائم ہو جاتے ہیں لیکن چونکہ یہ قوت تمام افراد میں یکساں نہیں

ہوتی، اور چونکہ انسان کا کمال روحانی اس پر موقوف ہے کہ روحانی حیثیت سے نیکی بدی اور برائی بھلائی کا ایک مکمل قانون تیار ہو جائے۔ اس لئے خدا مدتوں میں ایک شخص پیدا کرتا ہے جو وحی الہٰی کے القاء کے قابل ہوتا ہے یہ شخص خدا کا خاص منظور نظر ہوتا ہے، اسی سے تعلیم پاتا ہے اسی کے دامن تربیت میں پلتا ہے، اس کو شریعت عطا ہوتی ہے اور تمام لوگوں کو حکم ہوتا ہے کہ اس کے امر و نہی کو بجالائیں لیکن یہ جو کچھ ہوتا ہے سب انسان کی فطرت اور صورت نوعیہ کا اقتضا ہے۔

فان قیل من این وجب علی الانسان یصلی ومن این وجب علیه ان ینقاد للرسول ومن این حرم علیه الزناء والسرقه فالجواب وجب علیه هذا و حرم علیه ذلک من حیث وجب علی البائم ان ترعی ال الحشیش و حرم علیها اکل اللحم ومن حیث وجب علی النحل ان تتبع الیعسوب الا ان الحیوان استو جب تلقی علومها الهاما جبلیا واستوجب الانسان تلقی علومه کسبا ونظرا ووحیا وتقلیدا (حجتہ اللہ البالغہ ص 23)

ترجمہ۔ اگر کوئی کہے کہ انسان پر نماز پڑھنا اور پیغمبر کی اطاعت کرنا اور زنا و سرقہ سے بچنا کیوں واجب ہوا، تو جواب یہ ہے ہی کہ اسی طرح جس طرح چرندوں پر یہ واجب ہے کہ گھاس چریں اور گوشت نہ کھائیں اور جس طرح شہد کی مکھیوں پر واجب ہے کہ مکھیوں کا جو سردار ہے اس کی اطاعت کریں، فرق یہ ہے کہ حیوانات کو یہ علوم، محض الہام سے حاصل ہوتے ہیں، اور انسان کو کسب و نظر اور وحی و تقلید سے لیکن دونوں کو ان علوم کا حاصل ہونا ضروری ہے اور وجوبی ہے۔

نبوت کے متعلق امام غزالی کی رائے

امام غزالی نے نبوت کی حقیقت، سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ معارج القدس میں بیان کی ہے چونکہ اس کا بعینہ یہاں نقل کرنا موقع اور مقام کے لحاظ سے موزوں نہ تھا ہم نے اس کو کتاب کے ضمیمہ میں شامل کر دیا ہے۔ اس موقعہ پر جو کچھ امام صاحب نے کتاب المنقذ اور احیاء العلوم میں لکھا ہے اس کا خلاصہ لکھتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

انسان اصل خلقت کے لحاظ سے جاہل پیدا کیا گیا ہے۔ پیدا ہونے کے وقت وہ اقسام موجودات سے کسی چیز سے واقف نہیں ہوتا سب سے پہلے اس میں لمس کا احساس پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ ان چیزوں کو محسوس کرتا ہے جو چھونے سے تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، نرمی، سختی، اس حاسہ کو مرئیات اور مسموعات سے تعلق نہیں جو شے محض سننے سے معلوم ہو سکتی ہے اس کے حق میں یہ حاسہ بالکل معدوم ہے، لمس کے بعد پھر انسان میں دیکھنے کا حاسہ پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ رنگ اور مقدار کا ادراک کر سکتا ہے پھر سننے کی قوت پیدا ہوتی ہے، پھر چکھنے کی، یہاں تک کہ محسوسات کی حد ختم ہو جاتی ہے اور ایک نیا دور شروع ہوتا ہے، اب اس کی تمیز دی جاتی ہے اور ان چیزوں کا ادراک کر سکتا ہے جو اس کے دسترس سے باہر ہیں۔ یہ دور ساتویں برس سے شروع ہوتا ہے اس سے آگے بڑھ کر عقل کا زمانہ آتا ہے جس سے انسان کو ممکن، محال، جائز، ناجائز کا ادراک ہوتا ہے اس سے بڑھ کر ایک اور درجہ ہے جو عقل کی سرحد سے بھی آگے ہے۔ اور جس طرح تمیز و عقل کی مدرکات کے لئے حواس بالکل بے کار ہیں اسی طرح اس درجہ کے مدرکات کے لئے عقل بے کار ہے اور اسی درجہ کا نام نبوت ہے۔

بعض عقلا اس درجہ کے منکر ہیں، لیکن یہ اس قسم کا انکار ہے جس طرح وہ شخص عقلی چیزوں کا انکار کرتا ہے جس کو ہنوز عقل کی قوت عطا نہیں کی گئی ہے۔

منقذ من الضلال میں لکھتے ہیں۔

بل الایمان بالنبوة ان یقر باثبات طور وراء العقل تنفتح فیه عین یدرک بها مدرکات خاصة والعقل معزول عنها کعزل السمع عن ادراک الالوان الخ

ترجمہ۔ نبوت کے تسلیم کرنے کے یہ معنی ہیں کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ ایک درجہ ہے جو عقل سے بالا تر ہے اور جس میں وہ آنکھ کھل جاتی ہے جس سے وہ چیزیں معلوم ہوتی ہیں جن سے عقل بالکل محروم ہے جس طرح سامعہ رنگ کے ادراک سے بالکل

اس بنا پر نبوت کا اصل اذعان صرف اس شخص کو ہو سکتا ہے جس کو خود نبوت کا رتبہ حاصل ہے یا ان لوگوں کو جو نفوس قدسیہ رکھتے ہیں یا جنہوں نے ریاضیات اور مجاہدات سے مکاشفات اور مشاہدات کا درجہ حاصل کیا ہے۔ امام منقذ من الضلال میں اپنی حالت کا ذکر کر کے لکھتے ہیں۔

وبالجملہ فمن لم یرزق منہ شیئا بالذوق فلیس یدرک من حقیقتہ النبوۃ الا الاسم

ترجمہ۔ مختصر یہ کہ جس نے تصوف کا کچھ مزا نہیں چکھا ہے۔ وہ نبوت کی حقیقت نہیں جان سکتا بجز اس کے کہ نبوت کا نام جان لے۔

اس کے بعد لکھتے ہیں:

ومما بان لی بالضرورۃ من مارسہ طریقتہم حقیقہ النبوۃ وخاصیتہا صوفیوں کے طریقہ کی مشق سے مجھ کو نبوت کی حقیقت اور اس کی خاصیت بدیہی طور پر معلوم ہو گئی۔

نبوت کے ثبوت کا ایک اور طریقہ

امام صاحب نے ایک اور طریقہ سے نبوت کی حقیقت بیان کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہ عموماً مسلم ہے کہ صفات انسانی تمام آدمیوں میں یکساں نہیں پیدا کی گئیں۔ ذہن و ذکاوت فہم و فراست، عقل و ذہانت، مختلف افراد انسانی میں کس قدر مختلف المراتب ہیں۔ ایک شخص ذہین ہے دوسرا اس سے ذہین تیسرا اس سے بھی زیادہ ذہین بڑھتے بڑھتے یہاں تک نوبت پہنچتی ہے کہ ایک شخص سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جو بظاہر قدرت انسانی کے حد سے باہر نظر آتے ہیں جو لوگ شاعری میں قوت تقریر میں صناعی میں ایجاد میں تمام زمانہ سے ممتاز گزرے وہ اسی درجہ کی مثالیں ہیں۔ یہ درجہ فطری ہوتا ہے یعنی پڑھنے اور سیکھنے سے نہیں حاصل ہوتا بلکہ ابتداء ہی سے ان لوگوں میں یہ قوت مرکوز ہوتی ہے اور اسی وجہ سے دوسرے اشخاص خواہ کتنی ہی کوشش کریں، ان کے ہم پلہ نہیں ہو سکتے انہیں قویٰ میں حقائق اشیاء کے ادراک کی ایک قوت ہے۔ یہ قوت کسی میں کم ہے اور کسی میں زیادہ کسی میں زیادہ تر ہوتی ہے اور ترقی کرتے کرتے بعض انسانوں میں اس حد تک پہنچتی ہے

کہ کسب تعلیم کے بغیر ان کو حقائق اشیاء کا ادراک ہوتا ہے، ان کو کسی چیز کا بیرونی علم نہیں ہوتا۔ لیکن اس قوت کی وجہ سے خود بخود ان کو اشیاء کا علم ہوتا جاتا ہے اسی قوت کا نام ملکہ نبوت ہے اور اسی کو الہام اور وحی کہتے ہیں۔

امام صاحب نے یہ مضمون احیاء العلوم کے شروع میں ایک ضمنی بحث میں لکھا ہے جس کا عنوان یہ ہے۔ بیان تفاوت الناس فی العقل چنانچہ اس کے بعض فقرے یہ ہیں۔

وکیف ینکر تفاوۃ العزیزہ ولو لاہ کما اختلف الناس فی فہم العلوم ولما نقسموا الی بلید لا یفہم بالتفہیم الا بعد تعب طویل من المعلم والی ذکی یفہم بادنی رمز واشارۃ والی کامل ینبعث من نفسہ حقائق الامور دون التعلم کما قال تعالٰی یکاد زیتہا یضی ولو لم تمسسہ نار نور علی نور و ذالک مثل الانبیاء علیہم السلام اذ یتضح لہم فی بواطنہم امور غامضہ من غیر تعلم و سماع ویعبر ذلک بالالہام و عن مثلہ عبر النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم حیث قال ان روح القدس نفث فی روحی الخ

ترجمہ۔ فطرت کے تفاوت کا کیوں انکار ہو سکتا ہے یہ تفاوت نہ ہوتا تو علوم کے سمجھنے میں اختلاف مراتب کیوں ہوتا اور یہ بات کیوں ہوئی کہ بعض آدمی ایسے کودن ہوتے ہیں جو استاد کے سمجھانے پر بھی مشکل سے سمجھتے ہیں اور بعض ایسے ذہین ہوتے ہیں کہ ذرا سے اشارے میں سمجھ جاتے ہیں اور بعض ایسے کامل ہوتے ہیں کہ ان کی طبیعت سے حقائق امور پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ خدا نے کہا ہے یکاد زیتہا یضی ولو لم تمسسہ نار اور انبیاء علیہم السلام کا یہی حال ہے ان کے دل میں دقیق باتیں خود بخود بغیر سکھانے اور سننے کے روشن اور ظاہر ہو جاتی ہیں اور اسی کو الہام کہتے ہیں اور اسی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح تعبیر کیا ہے کہ روح القدس نے میری روح میں پھونکا۔

امام صاحب اس تقریر سے نبوت کا امکان ثابت کر کے لکھتے ہیں کہ "اب اگر کسی خاص شخص کی نسبت بحث ہو کہ وہ نبی ہے یا نہیں تو اس کے حالات خود اس کی

شہادت دے سکتے ہیں امام شافعی کے فقیہ ہونے کا ہم کو کیوں یقین ہے؟ اس لئے کہ فقہ میں ان کی نہایت عمدہ تصنیفات موجود ہیں۔ اسی طرح جب ہم قرآن مجید کو دیکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ نبوت کے جو آثار ہیں اس کے ہر ہر لفظ سے نمایاں ہیں تو صاف یقین ہوجاتا ہے کہ اس حامل بجز پیغمبر کے اور کوئی شخص نہیں ہوسکتا تھا۔ (1)

نبوت کے متعلق محدث ابن حزم کی رائے

محدث ابن حزم نے نبوت کی یہ حقیقت بیان کی ہے کہ بغیر تعلم و تعلیم کے علم حاصل ہو۔ چنانچہ لکھتے ہیں (2)

فصح ان النبوۃ فی الامکان وہی بعثہ قوم قدخصہم اللّٰہ تعالٰی بالفضیلہ لا لعلۃ الا انہ شاء ذلک فعلمہم اللّٰہ العلم بدون تعلم ولا تنقل فی مراتبہ ولا طلب لہ ومن ہذا الباب ما یراہ احدنا فی الرؤیا فیخرج صحیحا

ترجمہ۔ تو یہ بات ثابت ہوئی کہ نبوت ممکن ہے اور نبوت کے معنی یہ ہیں کہ خدا ایک گروہ کو مبعوث کرتا ہے اور ان کو فضیلت کے ساتھ مخصوص کر دیتا ہے نہ کسی ملت کی وجہ سے بلکہ صرف اپنی مرضی کی وجہ سے خاندان کو علم سکھلاتا ہے بغیر سیکھنے کے اور بغیر درجہ بدرجہ ترقی کرنے اور بغیر طلب کے اور یہ اسی طرح کی بات ہے جس طرح ہم لوگ خواب میں کچھ دیکھتے ہیں اور وہ صحیح نکل آتا ہے۔

محدث موصوف نے اس کا امکان اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں جس قدر علم و فن، صنعت و حرفت وغیرہ ایجاد ہوئے موجد ان کا علم آپ سے آپ بغیر تعلیم و تعلیم کے ہوا ہوگا ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ اس لئے انبیاء کو بھی ایسا علم ہونا ممکن ہے اور اسی کا نام وحی ہے، چنانچہ محدث موصوف بہت سے صنائع و فنون کے نام لکھ کر لکھتے ہیں۔

نوجب الضرورہ انہ لا بدمن انسان واحد فاکثر علمہم اللّٰہ ابتداء کل ہذا دون معلم لکن یوحی حققہ عندہ وہذہ صفہ النبوۃ [3]

تو یہ بات ضروری ٹھہری کہ ایک یا ایک سے زیادہ اس قسم کے انسان پائے جائیں

جن کو خدا نے یہ علوم و صنائع ابتداء بغیر کسی معلم کے خود اپنی وحی سے سکھلائے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔

ان تمام تقریروں کا ماحصل اور قدر مشترک یہ ہے کہ خدا نے انسان کو جس طرح اور مختلف قوتیں عطا کی ہیں جو بعض افراد میں بالکل نہیں پائی جاتیں اور بعض میں بہ تفاوت درجات پائی جاتی ہیں' اسی طرح ایک روحانی قوت عطا کی ہے جس کا نام قوت قدسیہ یا ملکہ نبوت ہے یہ قوت تزکیہ نفس اور پاکیزگی اخلاق سے تعلق رکھتی ہے جس شخص میں یہ قوت موجود ہوتی ہے وہ اخلاق میں کامل ہوتا ہے اور اپنے اثر سے اور انسانوں کو کامل بناسکتا ہے یہ شخص کسی سے تعلیم و تربیت نہیں پاتا بلکہ تعلم و تعلیم کے بغیر اس پر حقائق اشیاء منکشفت ہو جاتے ہیں۔

نبوت کی اس حقیقت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ جب یہ بات بداہتاً" نظر آتی ہے کہ ایک شخص کچھ پڑھا لکھا نہیں ہوتا (مثلاً ہومر اور امرا لقیس) اور باوجود اس کے اس درجہ کے فصیح و بلیغ شاعر یا خطیب یا صناع' یا موجد ہوتا ہے کہ تمام زمانہ میں اس کا جواب نہیں ہوتا تو کیا یہ بعید ہے کہ خدا بعض افراد کو اسی قسم کی قوت قدسیہ عطا کرے کہ ان پر بغیر تعلم و تعلیم کے اخلاق کے حقائق و اسرار منکشف ہو جائیں۔

کون اس سے انکار کر سکتا ہے کہ اکثر انبیاء مثلاً حضرت ابراہیم' حضرت عیسیٰ اور جناب رسالت پناہ نے علوم و فنون کی مطلق تعلیم نہ پائی تھی اور باوجود اس کے صرف ہدایت و تلقین کی تاثیر سے دنیا کی حالت بدل دی اور فلسفہ اخلاق کے وہ اصول اور مسائل تعلیم کئے کہ افلاطون اور ارسطو کا خیال بھی وہاں تک نہ پہنچ سکا تھا۔

نبوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے؟

نبوت کی تصدیق اور نبی کی باتوں کو سچ سمجھنا' خود انسان کی فطرت صحیح کا اقتضاء ہے ایک شخص جو حق کا تشنہ ہے جس کا وجدان صحیح ہے' جو سچ اور جھوٹ میں تمیز کر سکتا ہے جس کے دل میں سچی بات آپ سے آپ اتر جاتی ہے وہ جب کسی نبی سے تلقین و ہدایت سنتا ہے تو بیہودہ کج بحثوں میں نہیں پڑتا۔ بلکہ آپ سے اس

کا دل مان لیتا ہے کہ یہ سچ ہے اور سچائی کے مرکز سے نکلا ہے۔ مولانا روم نے اس کی یہ تشبیہ دی ہے کہ اگر کسی پیاسے کو پانی دیا جائے تو کیا وہ یہ بحث پیش کرے گا کہ پہلے یہ ثابت کرنا چاہئے کہ یہ پانی ہے یا اگر ایک عورت اپنے بچے کو دودھ پینے کے لئے بلائے تو کیا اس کو شک ہو گا کہ یہ میری ماں ہے اور واقعی دودھ پلانے کے لئے بلا رہی ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

تشنہ راچوں بگوائی تو شتاب
در قدح' آب است بستاں زود آب
ہیچ گوید؟ تشنہ کایں دعوی است رو
از برم اے مدعی ' مہجور شو
یا گواہ و حجتے بنما کہ ۔ ایں
جنس آب ست وازاں ما معین
یا بہ طفل شیر' مادر بانگ زد
کہ بیامن مادرم ہاں اے ولد
طفل گوید مادرا حجت بیار
تاکہ با شیرت بگیرم من قرار
در دل ہر امتی کز حق مزہ است
روی وا آواز پیمبر معجزہ است
چوں پیمبر' از برون بانگے زند
جان امت در درون سجدہ کند
زانکہ جنس بانگ او اندر جہاں
از کے نشنیدہ باشد گوش جاں

امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں (4) کہ انبیاء کو دو قسم کے معجزے دیئے جاتے ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ وہ پاک نسب ہوتے ہیں ان کے چہروں پر نور ہوتا ہے جو دلوں کو فریفتہ کر لیتا ہے ان کے اخلاق ایسے ہوتے ہیں جو قلوب کو مسخر کر لیتے ہیں ان کی تقریر ہوتی ہے جس سے سامع کو تشفی ہو جاتی ہے پھر لکھتے ہیں:

وھذہ الاحوال اذا حصلت لا یحتاج ذوالبصیرۃ معھا الی معجزۃ ولا بطلبھا

ترجمہ۔ اور یہ حالات جب پائے جاتے ہیں تو سمجھ دار آدمی کو اور کسی معجزہ کی ضرورت نہیں رہتی اور وہ کسی معجزہ کا طالب نہیں ہوتا۔

امام غزالی نے منقذ من الضلال میں جہاں نبوت پر بحث کی ہے لکھتے ہیں کہ جو شخص آنحضرت کے ہدایات اور ارشادات پر بار بار غور کرے گا اس کو خود آنحضرت کی نبوت پر یقین ہو جائے گا پھر لکھتے ہیں:

فمن ذلک الطریق فاطلب الیقین بالنبوۃ لا من قلب العصا ثعبانا وشق القمر الخ

تو اس طریقہ سے نبوت پر یقین لاؤ نہ اس سے کہ عصا سانپ ہو گیا یا چاند شق ہو گیا۔

معارف فی شرح الصحائف میں جو علم کلام کی مستند کتاب ہے آنحضرت کی نبوت پر دو طریقہ سے استدلال کیا ہے پہلا وہی طریقہ یعنی معجزات ہے۔ دوسرا طریقہ یہ لکھا ہے:

الوجہ الثانی فی اثبات نبوۃ محمد صلعم الاستدال باخلاقہ وافعالہ و احکامہ

دوسرا طریقہ، آنحضرت کی نبوت ثابت کرنے کے لئے افعال، اقوال اور احکام سے استدلال کرنا ہے۔

پھر اسی طریقہ کی نسبت لکھتے ہیں:

وھذہ الوجہ بالحقیقہ یعین حقیقہ النبوۃ

اور یہ طریقہ در حقیقت نبوت کی حقیقت بتا دیتا ہے۔

1۔ منقذ من الضلال از صفحہ 24-26۔
2۔ ملل و نحل ابن حزم ا ے۔
3۔ ملل و نحل صفحہ 72 مطبوعہ مصر۔
4۔ الذریعہ مطبوعہ مصر صفحہ 69۔

انبیاء کی تعلیم وہدایت کا طریقہ

مذہب کے متعلق بہت بڑی غلطی اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ لوگ انبیاء کے اصول طریقہ تعلیم کو ملحوظ نہیں رکھتے، علم کلام کی متداول کتابوں میں اس ضروری نکتہ کو بالکل نظرانداز کر دیا ہے لیکن امام رازی نے مطالب عالیہ میں۔ ابن رشد نے کشف الادلہ میں اور شاہ ولی صاحب نے حجتہ اللہ البالغہ میں تفصیل کے ساتھ یہ اصول بیان کئے ہیں۔ ان میں سے ضروری الذکر یہ ہیں۔

پہلا اصول:

(I) انبیاء کو اگرچہ عوام و خواص دونوں کی ہدایت مقصود ہوتی ہے، لیکن چونکہ عوام کے مقابلہ میں خواص کی تعداد اقل قلیل ہوتی ہے۔ اس لئے ان کی طرز تعلیم اور طریقہ ہدایت میں عوام کا پہلو زیادہ ملحوظ ہوتا ہے۔ البتہ ہر جگہ ضمن میں ایسے الفاظ موجود ہوتے ہیں۔ جن سے اصل حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور جس کے مخاطب خواص ہوتے ہیں۔

امام رازی نے آیات متشابہات کے ورود کے متعلق سب سے قوی وجہ یہ بیان کی ہے کہ۔

ان القران کتاب مشتمل علی دعوة الخواص والعوام بالکلینه وطبائع العوام تبنوفی اکثرالامر عن ادراک الحقائق فکان الا صلح ان یخا طبوا بالفاظ دالته علی بعض ماینا سب ماینو همو ویتخیلو نه ویکون ذلک مخلوطا بما یدل علی الحق الصریح

قرآن ایسی کتاب ہے جس سے خاص و عام سب کو حق کی طرف دعوت دی گئی ہے اور عوام کا یہ حال ہے کہ ان کی طبیعت اکثر امور میں حقائق کے ادراک سے انکار کرتی ہے اس لئے مصلحت یہ تھی کہ ایسے الفاظ کے ساتھ خطاب کیا جائے

جو عوام کے خیالات اور تصورات کے ساتھ کچھ مناسبت رکھتے ہوں اور اس کے ساتھ حقیقت واقعی بھی ملحوظ ہو۔

(تفسیر کبیر آل عمران آیت هو الذی انزل علیک الکتب منه ایت محکمت

ابن رشد فصل المقال میں لکھتے ہیں۔

وکان الشرع مقصوده الاول العنایة بالاکثر من غیر اعفال لتنبیهه الخواص شریعت کا مقصود اول، جمہور عوام کے ساتھ اعتنا کرنا ہے تاہم خواص کی تنبیہہ سے بھی چشم پوشی نہیں کی جاتی۔

دوسرا اصول:

(2) انبیاء لوگوں کی عقل و علم کے لحاظ سے ان سے خطاب کرتے ہیں لیکن اس علم و عقل کے لحاظ سے جو اکثر افراد انسانی میں پائی جاتی ہے۔ اکتساب مجاہدہ _ مراقبہ ممارست کی وجہ سے جو علم و عقل پیدا ہوتی ہے وہ انبیا کے خطاب کا موضوع نہیں۔

ومن سیرتهم ان لا یقلمو الناس الا علی قدر عفولهم التی خلقوا علیها فالا نبیاء لم یخاطبو الناس الا علی منهاج ادراکهم الساذج المودع فیهم باصل الخلقته

فلذلک لم یکلفو الناس ان یعرفوا ربهم بالتجلیات والمشاهدات ولا بالبراهین والقیا سات ولا ان یعرفوه منزها هامن جمیع الجهات

(حجتہ اللہ صفحہ 88)

اور انبیاء کے اصول میں سے ایک یہ ہے کہ وہ لوگوں سے ان کی کی خلقی عقل، کے موافق خطاب کرتے ہیں۔ اس لئے انبیاء نے محض اس فہم اور ادراک کے لحاظ سے خطاب کیا، جو ان لوگوں کی خلقت میں ودیعت ہے چنانچہ انبیاء نے لوگوں کو یہ تکلیف نہیں دی کہ وہ خدا کو تجلیات مشاہدات، براہین اور قیاسات کے ذریعے سے پہچانیں، نہ ان کو اس بات پر مکلف کیا کہ وہ خدا کو ہر جہت اور ہر حیثیت سے منزہ خیال کریں۔

تیسرا اصول

(3) سب سے زیادہ قابل لحاظ یہ امر ہے کہ انبیا تہذیب اخلاق اور تزکیہ نفس کے سوا اور قسم کے مسائل مباحث اور حقائق سے معترض نہیں ہوتے' اور اس قسم کے امور کے متعلق کچھ بیان کرتے ہیں تو انہی کی روایات اور خیالات کے مطابق اور اس میں بھی استعارات اور مجازات سے کام لیتے ہیں۔

ومن سیر تهم ان لایشتغلوا بمالا یتعلق بتهذیب النفس وسیاسته الامه کبیان اسباب حوادث الجومن المطر و الکسوف والهالنه وعجائب النبات و الحیوان ومقا دیر سیر الشمس والقمرواسباب الحادث الیومینه وقصص الانبیاء والقمرواسباب الحادث الیومیته وقصص الانبیاء والملوک و البلدان ونحوهااللهم الاکلمات یسیرة الفها اسماعهم وقبلها عقو لهم یوتی بهافی التذکیر بالا الله والتذکیر بایام الله علی سبیل الاستطرادبکلا اجماحی یسامح فی مثله بایراد الا ستعارات والمجازات ولهذا الاصل لما سالوالنبی عن لمیته نقصان القمر و زیادیه اعرض الله تعالی عن ذلک الی بیان فواید الشهور فقال یسئلونک عن الاهلته قل می مواقیت للناس و الحج وتری کثیرامن الناس فسد ذوتهم بسبب الالفنه بهذا الفنون او غیر هامن الاسباب فحملوا کلام الرسل علی غیر محله (حجتہ اللہ البالغہ)

اور انبیا کے اصول میں سے ایک یہ بات ہے کہ جو امور تہذیب نفس اور سیاست قومی سے تعلق نہیں رکھتے ان میں وہ دخل نہیں دیتے۔ مثلاً" کائنات الجویعنی بارش ـ گرہن ـ ہالہ کے پیدا ہونے کے اسباب نباتات اور حیوانات کے عجائبات ـ چاند سورج کی رفتار کی مقدار حوادث یومیہ کے اسباب ـ انبیاء سلاطین اور ممالک کے قصے وغیرہ وغیرہ ان چیزوں سے وہ بحث نہیں کرتے مگرہاں کچھ چند معمولی باتیں جن سے لوگوں کے کان مانوس ہو چکے ہیں اور ان کی عقلوں نے ان باتوں کو قبول کر لیا ہے' اور ان باتوں کو بھی وہ لوگ خدا کی شان اور قدرت کے ذکر میں ضمنی طور پر اجمالاً" بیان کرتے ہیں اور اس میں مجاز اور استعارہ سے کام لیتے ہیں' اور اسی

اصول کی بنا پر جب لوگوں نے آنحضرتؐ سے چاند کے گھٹنے بڑھنے کا سبب پوچھا تو خدا نے اس کے جواب سے اعراض کیا اور اس کے بجائے مہینوں کا فائدہ بیان کر دیا چنانچہ فرمایا ویسئلونک الخ اور اکثر لوگوں کا مذاق' ان فنون (یعنی ریاضیات وغیرہ) کے اشتغال کی وجہ سے خراب ہو گیا ہے تو یہ لوگ انبیا کے کلام کو خلاف حقیقت محل پر محمول کرتے ہیں۔

چوتھا اصول

(4) ایک عام اصول جس پر تمام انبیا کا عمل رہا یہ ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں اس کے اکل و شرب' لباس' مکان' سامان آرائش ۔ طریقہ نکاح زوجین کے عادات' بیع و شرا' مفاصی پردار و گیر' فصل قضایا' غرض اس قسم کے تمام امور پر نظر ڈالتے ہیں۔ اگرچہ یہ چیزیں ویسی ہی ہیں جیسا ان کو ہونا چاہیے تو پھر کسی قسم کا تبدل و تغیر نہیں کرتے بلکہ ترغیب دلاتے ہیں کہ یہ رسوم و آئین صحیح اور واجب العمل اور مبنی علی المصالح ہیں' البتہ اگر ان میں کچھ نقص ہوتا ہے۔ مثلاً" وہ آزار رسانی کا ذریعہ ہوں۔ یا لذات دنیوی میں انہماک کا باعث ہوں یا اصول احسان کے مخالف ہوں۔ یا انسان کو دنیاوی اور دینی مصالح سے بے پروا کر دینے والی ہوں تو ان کو بدل دیتے ہیں وہ بھی اس طرح نہیں کہ سرے سے انقلاب کر دیں بلکہ اس قسم کی تبدیل کرتے ہیں جس کے مشابہ کوئی چیز قوم میں پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ یا ان لوگوں کے حالات میں اس کی مثالیں پائی جاتی ہیں۔ جن کو قوم' اپنا مقتدا اور پیشوا تسلیم کرتی آئی ہے۔"

شاہ ولی اللہ صاحب یہ اصول نہایت تفصیل سے بیان کر کے لکھتے ہیں۔

ولھذا المعنی اختلف شرائع الانبیاء والراسخ فی العلم یعلم ان الشرع لم یجی فی النکاح والطلاق والمعا ملات والزینته واللباس والقضاء والحلود والعنیمته بما لم یکن لھم بہ علم اویترد دون فیہ اذا کلفوا فعم انما وقع اقامته العوج وتصحیح السقیم (حجتہ اللہ البالغہ صفحہ 109'110)

اور اسی وجہ سے انبیا کی شریعتیں مختلف ہیں۔ اور جو لوگ علم میں پختہ کار ہیں وہ جانتے ہیں کہ شریعت نے نکاح ۔ طلاق۔ معاملات ۔ آرائش ۔ لباس ۔ قضا

تعزیرات غنیمت میں کوئی ایسی بات نہیں پیش کی جس کو وہ لوگ سرے سے نہ جانتے ہوں یا ایسی جس کے قبول کرنے میں ان کو پس و پیش ہو' ہاں یہ ضرور ہوا کہ جو کجی تھی' سیدھی کردی گئی اور جو خرابی تھی رفع کردی گئی۔

پانچواں اصول

(5) انبیا پر جو شریعت نازل ہوتی ہے اس کے دو حصے ہوتے ہیں ایک وہ عقائد و مسائل جو مذہب کے اصول کلیہ ہوتے ہیں' اس حصہ میں تمام شریعتیں متحد ہوتی ہیں۔ مثلاً" خدا کا وجود _ توحید _ ثواب _ عقاب _ عبادت _ شعائر اللہ کی تعظیم _ نکاح _ وراثت وغیرہ وغیرہ دوسرے وہ احکام اور سنن جو خاص خاص انبیا کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں اور جن کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ شریعت موسوی مثلاً" ، شریعت عیسوی سے مختلف ہے' شریعت کا یہ حصہ خاص خاص قوموں یا ملکوں کے مصالح اور فوائد پر مبنی ہوتا ہے اور اس کی بنیاد زیادہ تر ان خیالات ، عقائد' عادات' معاملات' رسوم' طریق معاشرت اور اصول تمدن پر ہوتی ہے جو پہلے سے اس قوم میں موجود تھے شاہ ولی اللہ صاحب لکھتے ہیں۔

فکذلک یعتبر فی الشرائع علوم مخزونته فی القوم واعتقادات کامنة فیهم و عادات تتجاری فیهم ولذلک نزل تحریم لحوم الابل والبانها علی بنی اسرائیل دون بنی اسمعیل ولذلک کان الطیب و الخبیث فی المطاعم مفوضا الی عادات العرب ولذلک حرمت بنات الاحت علینا دون الیهود (حجتہ اللہ البالغہ)

اسی طرح شریعت میں ان علوم اور اعتقادات و عادات کا لحاظ کیا جاتا ہے جو قوم میں مخزون اور جاری و ساری ہوتے ہیں یہی وجہ تھی کہ اونٹ کا گوشت اور دودھ بنی اسرائیل پر حرام ہوا اور بنی اسماعیل پر حرام نہ ہوا" اور یہی وجہ ہے کہ کھانوں میں پاک ، اور نجس کی تفریق' عرب کے مذاق پر محول کی گئی' اور یہی وجہ ہے کہ بھانجی سے شادی کرنا ہمارے مذہب میں حرام ہے اور یہود کے یہاں نہیں۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر اس اصول کی اور بہت سی تفریعات بیان کی ہیں ہم نے تطویل کے لحاظ سے قلم انداز کردیں۔ اسی بحث میں آگے چل کر لکھتے ہیں۔

واعلم ان کثیرامن العادات والعلوم الکامننه یتفق فیها العرب والعجم و جمیع سکان الاقالیم المعتد لنه واهل الامرجته القابلنه للاخلاق الفاضلنه کالحزن لمیتهم واستحباب الرفق به وکالفخر بالاحساب والانساب فتلک العادات والعلوم احق الاشیاء بالاعتبار تم بعدها عادات و عقائد تحص بالمعوث علیهم متعتبر تلک ایضا

جاننا چاہیے بہت سے مراسم اور علوم ایسے ہیں جن میں تمام عرب و عجم اور تمام معتدل ممالک کے رہنے والے اور تمام وہ لوگ جن میں اخلاق فاضلہ کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ سب متفق ہوئے ہیں۔ مثلاً" مردہ کا غم کرنا اور ان پر رحم کھانا_ یا مثلاً" حسب و نسب پر فخر کرنا تو یہ مراسم اور یہ اصول' سب سے زیادہ لحاظ کے قابل ہیں۔ ان کے بعد وہ مراسم ہیں جو خاص اسی قوم میں جاری ہیں جن پر وہ پیغمبر مبعوث ہوا ہے تو ان مراسم کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے۔

(6) کسی چیز سے روکنے' یا کسی چیز کے حکم دینے کے دو طریقے ہیں ایک یہ کہ اس چیز کے فوائد و نقصان بیان کئے جائیں اور یہ بتایا جائے کہ وہ شے مقصود بالذات نہیں ہے' بلکہ امر و نہی کا اصلی سبب اس کا مفید یا مضر ہونا ہے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ خود وہ شے بالذات موجب ثواب یا عقاب ہے جیسا کہ بعض دعاؤں کی نسبت لوگوں کا خیال ہے کہ اگر اس کے الفاظ' ادل بدل ہو جائیں تو دعا میں وہ تاثیر نہ رہے گی۔

پہلا طریقہ اگرچہ بظاہر حکیمانہ اور اصول عقل کے زیادہ موافق ہے لیکن یہ طریقہ عام نہیں ہو سکتا اگر امر و نہی کا مدار اس پر رکھا جائے تو ایک ایک عامی کو امر و نواہی کے دقائق اور باریکیاں سمجھانی پڑیں گی اور یہ بالکل ناممکن ہے اس کے علاوہ کسی کام کے کرنے کے لئے عام طبائع پر جس قدر اس بات کا اثر پڑتا ہے کہ خدا نے اس کام کا حکم دیا ہے' اور خدا اس کی تعمیل سے خوش ہوتا ہے' اس قدر اس بات کا اثر نہیں پڑ سکتا کہ وہ چیز فی نفسہ اچھی ہے فرض کرو اگر تعزیرات ہند کے بجائے۔ اخلاقی کتابیں جاری کی جائیں جن میں یہ لکھا ہو کہ چوری _ ڈکیتی _ رہزنی _ بری باتیں ہیں اس لئے ان سے بچنا چاہیے۔ تو کیا یہ اخلاقی کتابیں جرائم

کے گھٹانے میں وہ کام دیں گی جو تعزیرات ہند دے رہی ہے؟ اس بنا پر انبیا افعال کی ترغیب و ترہیب کے لئے زیادہ تر یہی دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ یعنی بجائے اس کے کہ اوامر اور نواہی کے وجوہ اور اسباب بتائیں۔ وہ ان افعال کو بالذات موجب ثواب و عقاب بتاتے ہیں اور ثواب و عقاب کو صرف خدا کی خوشنودی اور ناراضی پر محول کرتے ہیں۔ وہ نماز _ روزہ _ زکوۃ کے حکم دینے میں عام لوگوں سے یہ نہیں کہتے کہ ان ارکان کے ادا کرنے میں یہ فائدے ہیں بلکہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ان چیزوں سے خدا خوش ہوتا ہے' اور ان کے نہ ادا کرنے سے وہ ناراض ہوتا ہے اور دراصل عوام کو کسی چیز کی طرف راغب کرنے کا صرف یہی موثر طریقہ ہے۔

مذکورہ بالا اصول' تمام انبیاء میں مشترک ہوئے لیکن جس نبی کی رسالت عام ہوتی ہے اور تمام عالم کی اصلاح کے لئے مبعوث ہوتا ہے' اس کی ہدایت اور اور تلقین میں بعض زائد خصوصیات ہوتی ہیں جو اور انبیا میں نہیں پائی جاتیں۔

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ پیغمبر جس قوم میں مبعوث ہوتا ہے' اس کی شریعت میں اس قوم کے عادات اور خصوصیات کا خاص طریقہ پر لحاظ ہوتا ہے۔ لیکن جو پیغمبر تمام عالم کے لئے مبعوث ہو۔ اس کے طریقہ تعلیم میں یہ اصول چل نہیں سکتا' کیونکہ وہ تمام دنیا کی قوموں کے لئے الگ الگ شریعتیں بنا سکتا ہے۔

یہ اصول شاہ ولی اللہ صاحب کو اس تقریر سے ماخوذ ہے جو انہوں نے حجتہ اللہ البالغتہ کے صفحہ 95 پر لکھی ہے۔ لیکن شاہ صاحب اس اصول کو فلاسفہ اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں وذھب فلاسفتہ الاسلام الی ان العذاب والثواب انما یکونان علی الصفات النفسانیہ والاخلاق المتشبشتہ بذیل الروح وانما ذکر قوالیھا واشبا حھافی الشرائع تفہیما و تقریبا المعانی الدقیقہ الی اذھان الناس

شاہ صاحب کی ذاتی رائے یہ ہے کہ جب کوئی شے شریعت میں مامور اور منی عنہ ہوتی ہے تو بالذات اس پر ثواب و عقاب مرتب ہو جاتا ہے۔ لیکن تعجب یہ ہے کہ شاہ صاحب نے آگے چل کر جہاں اس پر بحث کی ہے کہ جو شریعت تمام شریعتوں کی

ناسخ ہوتی ہے اس کے اصول کیا ہوتے ہیں' وہاں اس اصول کو خود' شریعت ناسخہ کے اصول میں شمار کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں۔

ومنہا ان یکلف الناس باشباح البر و الاثم ویلزمہم ذلک الزاما عظیما ولا بلوح لہم بادماجہا کثیر تلویح ولا یخیر ہم فی شی من الشرایع ویجعل علم الشرائع الذی ماخذ الاحکام لتفصیلتہ علماء مکنونا وذالک لان اکثر المکلفون لایعرفون المصالح ولایستطیعون معرفتہا الا اذاضوبطت بالضوابط و صارت محسوستہ یتعاطاھا کل صنعا فلو رخص لہم فل ترک شئی منہا اوبین ان المقصود الاصلی غیر تلک الاشاح توسع لہمہ مذاھب الخوض ولاختلوا اختلافا فاحشا

اور ان اصول میں سے ایک یہ ہے کہ پیغمبر لوگوں کو نیکی و بدی کی جزئی صورتوں کا مکلف کرے' اور ان کو سخت تاکید کرے اور ان اعمال کی روحانیت کا ان پر بہت کم اظہار کرے' اور ان کو احکام شریعت میں سے کسی حکم کی نسبت ان کو کرنے نہ کرنے کا مختار نہ بنائے' اور اسرار شریعت کے علم کو جو احکام تفصیلی کا ماخذ ہے ایک راز مخفی قرار دے اور یہ اس لئے کہ اکثر لوگ مصالح سے واقف نہیں اور اس کو سمجھ نہیں سکتے جب تک کہ ایسے قاعدے نہ بنائے جائیں جو محسوس صورت میں آ جائیں اور جس کو ہر شخص سمجھ لے اس لئے اگر ان کو کسی شے کے چھوڑنے کی اجازت دی جائے یا ان سے کہا جائے کہ اعمال مقصود اصلی نہیں ہیں تو ان کو بڑی وسعت ہو جائے گی اور ان میں سخت اختلاف پیدا ہو جائے گا"۔

نہ تمام قوموں کی عادات اور خصوصیتیں باہم متفق ہو سکتی ہیں۔ اس لئے وہ پہلے اپنی قوم کی تعلیم و تلقین شروع کرتا ہے اور ان کی محاسن اخلاق کا نمونہ بناتا ہے' یہ قوم اس کے اعضا اور جوارح کا کام دیتی ہے اور اسی کے نمونہ پر وہ اپنی تلقین کا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے' اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وہ قواعد کلیہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو قریبا" تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں۔ تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کو بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی

اور نہ ان پر چنداں زور دیا جاتا ہے۔

اس اصول کو شاہ ولی اللہ صاحب نے حجتہ اللہ البالغہ (صفحہ 123) میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

وهذا الامام الذی یجمع الامم علی ملته واحدة یحتاج الی اصول اخری غیر الاصول المذکورة فیما سبق منها ان یدعو قوما" الی السننه الراشدة ویزکیهم ویصلح شانهم ثم <یتخذ هم بمنز لته جوارحه وذلک لان هذا الامام نفسه لایتانی منه مجاهدة ام غیر محصورة واذاکان کذلک وجب ان یکون مادة شریعیته ماهو بمنز لته المذاهب الطبعی لاهل الاقالیم الصالحته عربهم و عجمهم ثم ما عندقومه من العلم و الارتفاقات ویراعی فیه حالهم اکثرمن غیرهم ثم یحمل الناس جمیعا علی اتباع تلک الشریعته لانه لاسبیل الی ان یفوض الامر الی کل قوم اوالی ائمته کل عصر اذ لا یعصل منه فائدة التشریع اصلاوه الی ان یعتبر نی الشعائر والحدود الارتفاقات عادة قومه المبعوث فیهم ولا یضیق کل الزمیق علی الاخرین الذین یاتون بعد۔

یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں حاجت پڑتی ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہ راست پر بلاتا ہے اس کی اصلاح کرتا ہے' اس کو پاک بنا دیتا ہے۔ پھر اس کو اپنا دست و بازو قرار دیتا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ تو ہو نہی سکتا کہ یہ امام تمام دنیا کی قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے اس لئے ضرور ہوا کہ اس کی شریعت کی اصلی بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو' اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لئے جائیں اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر پیشوائے قوم کو اجازت دے دی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنالیں ورنہ تشریع محض بے فائدہ ہو گی' نہ یہ ہو سکتا کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا تجسس کیا جائے اور ہر ایک کے لئے

الگ الگ شریعت بنائی جائے اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شعار تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

اس اصول سے یہ بات ظاہر ہو گی کہ شریعت اسلامی میں چوری _ زنا _ قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا عینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔

خرق عادات

بیانات مذکورہ بالا سے اگرچہ ثابت ہو چکا کہ نبوت خرق عادت پر موقوف نہیں اور اس لحاظ سے ہم کو اس مسئلہ کے متعلق کچھ بحث کرنے کی ضرورت نہ تھی، لیکن خرق عادت تمام مذاہب کا ایک ضروری عنصر ہے اور اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اسلام میں بھی کچھ نہ کچھ اس کی جھلک موجود ہے اس لئے اس عقدہ کا حل کرنا ضرور ہے۔ قرآن مجید میں اس قسم کے جو واقعات منقول ہیں فرقہ جدیدہ ان کی عموماً" تاویل کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قرآن مجید میں اس قسم کا ایک واقعہ بھی مذکور نہیں لیکن انصاف یہ ہے کہ قرآن مجید بلکہ تمام آسمانی کتابوں میں اس قسم کے واقعات کے مذکور ہونے سے انکار نہیں ہو سکتا۔ بے شبہ اشاعرہ کی افراط بچوں کے وہم پرستی کے درجہ تک پہنچ گئی ہے لیکن انکار محض کرنا' بھی کچھ کم ہٹ دھرمی نہیں ہے' ہمارے زمانہ کے لوگوں نے جو تاویلیں کی ہیں' ہم اس سے بخوبی واقف ہیں' بے شبہ یہ تاویلیں نئے تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے کافی ہیں جو بیچارے عربی زبان اور اس کے طرز و اسلوب سے ناآشنا ہیں' مگر ماہر عربیت کے سامنے یہ تلمیع کیا کام دے سکتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جدید فرقہ چونکہ وہم پرست مسلمانوں کا طرف مقابل ہے۔ اس لئے ضرور تھا کہ وہ اعتدال سے متجاوز ہو جائے ایک طرف جب یہ افراط ہے کہ ہر قسم کے ناممکن اور محال واقعات ہر کس و ناکس سے سرزد ہو سکتے ہیں اور کرامتہ الاولیاء حق کے دائرہ کی وسعت کی کوئی حد نہیں قرار پائی۔ تو اس کے مقابلہ میں یہ تفریط کچھ تعجب انگیز نہیں کہ کوئی واقعہ جو بظاہر خلاف ہو ہرگز وقوع میں نہیں آ سکتا۔ لیکن ہم کو افراط و تفریط سے الگ ہو کر خود حقیقت حال پر غور کرنا چاہیے۔

خرق عادت کے منکرین کا استدلال اور اس پر بحث

خرق عادت کے منکرین کا تمام تر استدلال یہ ہے کہ خرق عادت قانون فطرت کے خلاف ہے اور جو چیز قانون فطرت کے خلاف ہے وہ ممتنع ہے اس دلیل کے دوسرے مقدمے سے کسی شخص کو انکار نہیں ہو سکتا لیکن پہلے مقدمہ کے ثابت ہونے کا کیا طریقہ ہے' کیا فطرت کے تمام قوانین منضبط ہو چکے ہیں؟ کیا اس پر اطمینان ہو چکا ہے کہ ہم جن امور کو قانون فطرت سمجھ رہے ہیں وہ درحقیقت قانون فطرت ہیں؟ علوم جدیدہ کی تحقیقات اور تجربہ نے سینکڑوں ایسے قانون فطرت دریافت کئے جو پہلے مطلق معلوم نہ تھے۔ اور یہ سلسلہ برابر قائم ہے' سینکڑوں ہزاروں برس سے فقراء اور جوگیوں کے متعلق یہ واقعات منقول چلے آتے تھے کہ وہ محض توجہ قلب سے دوسرے شخص کو مدہوش اور متاثر کر سکتے ہیں' موجودہ زمانہ اس بنا پر انکار کر رہا تھا کہ یہ خلاف قانون فطرت ہے کہ ایک مادہ بغیر اس کے کہ دوسرا مادہ اس سے ملاقی ہو کسی قسم کا اثر قبول کر سکے' لیکن جب مسمریزم کے تجربوں نے قوت نفسانی کا اثر ثابت کیا تو تمام پچھلے واقعات تسلیم کرنے پڑے' آج ایک مسمریزم کا مشاق علی روس الاشہاد دوسرے اشخاص کو محض قوت نظر یا قوت نفس سے بیہوش کر سکتا ہے' اس سے جو بات چاہے کہلوا سکتا ہے۔ جو کام چاہے کرا سکتا ہے۔

قدیم عربی کتابوں میں مذکور ہے کہ مصر میں ایک مچھلی ہوتی ہے جس کے چھونے سے جسم پر رعشہ طاری ہونا شروع ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر آدمی اس کو ہاتھ سے پھینک نہ دے تو رعشہ کی شدت سے بیہوش ہو کر گر جائے' یہ واقعہ ایک مدت تک خلاف عقل قرار دیا گیا۔ لیکن موجودہ تحقیقات نے اس مچھلی کا وجود ثابت کیا اور معلوم ہوا کہ اس میں الکٹرسٹی ہوتی ہے۔

خود یورپ کے محققین اس بات کو تسلیم کرتے جاتے ہیں کہ جس قدر تحقیقات بڑھتی جاتی ہے ناممکن چیزیں' ممکن ثابت ہوتی جاتی ہیں۔

خرق عادت کے متعلق یورپ کے علماء کی رائے

فرانس کا مشہور فاضل کیمل فلاماریان جو فزیکل سائنس کا استاد مانا جاتا ہے

اپنی کتاب اسپرچوازم میں لکھتا ہے۔ انسان کی فطری عادت ہے کہ جو چیز بظاہر مشکوک ہوتی ہے یا جس کو وہ نہیں جانتا اور سمجھ نہیں سکتا۔ اس کے وجود کا انکار کرتا ہے ہیروڈوٹس بابلین کی تحریروں میں اگر ہم یہ پڑھتے کہ ایک عورت کی ران میں چھاتی تھی اور اس سے وہ اپنے بچے کو دودھ پلاتی تھی تو ہم کو بے اختیار ہنسی آتی اور ہم استہزا کرتے لیکن پیرس کے علمی کانفرنس منعقدہ ۲۵ جون 1827ء میں یہ واقعہ بری العین مشاہدہ کیا گیا۔

اسی طرح اگر کوئی ہم سے یہ کہتا کہ ایک شخص مرگیا اور جب اس کی تشریح کی گئی تو اس کے پیٹ میں ایک بچہ پایا گیا جو اس شخص کا توام تھا اور اس کے جسم پر پرورش پاتا رہا تھا۔ تو ہم اس واقعہ کو محض خرافات سمجھتے، لیکن چند روز ہوئے ہم نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ ایک بچہ چھپن برس تک بدن ہی میں پرورش پاتا رہا اور پھر ظاہر ہوا' ہیروڈوٹس کے ایک مترجم نے لکھا ہے کہ لوگوں کا یہ بیان کہ سکندر کی بیوی روکسان نے ایک ایسا بچہ دیا تھا جس کے سر نہ تھا۔ خلاف عقل سمجھا جاتا تھا لیکن آج تمام طبی ڈکشنریوں میں تسلیم کیا جاتا ہے کہ بہت سے بچے بغیر سر کے پیدا ہوتے ہیں۔

اس قسم کے واقعات ہم سے کہتے ہیں کہ ہم کو احتیاط سے کام لینا چاہیے کیونکہ جو لوگ بغیر بصیرت کے انکار کر دیا کرتے ہیں وہ جاہل اور کودن ہیں۔

چونکہ ملک میں عام خیال پھیلا ہوا ہے کہ یورپ عام طور پر خرق عادات کا منکر ہے اور اسی بنا پر جدید تعلیم کا ایک ایک بچہ ہر قسم کے ایسے واقعہ پر جو محسوسات عام کے خلاف ہو۔ استہزا اور انکار کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے اور اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ خرق عادات کے متعلق یورپ کے مشہور اور مستند حکماو فضلا کے اقوال اور آراء اس موقع پر نقل کریں۔

اسپریچولزم

دنیا میں خرق عادات سے ہمیشہ اس فرقہ کو انکار رہا ہے جو طبعی اور مادہ پرست ہوتا ہے۔ یعنی وہ لوگ جن کی تحقیقات اجسام اور خواص اجسام پر محدود ہوتی ہے یورپ کا یہی حال ہے ایک مدت تک یہی حالت رہی' پھر ایک فرقہ پیدا ہوا

جس نے روح اور روح کے اثروں کی تحقیقات پر توجہ کی' ان لوگوں نے بہت سے تجربوں کے بعد یہ دعوی کیا کہ روح جسم سے جداگانہ ایک چیز ہے اور اس کے قوی اور ادراکات بالکل الگ ہیں روح سینکڑوں کوس سے بغیر حواس کی وساطت کے ایک چیز کو دیکھ سکتی اور سن سکتی ہے' روح واقعات آئندہ کا ادراک کر سکتی ہے' روح کوسوں تک اپنا اثر پہنچا سکتی ہے۔ غرض روح کے ذریعہ سے بہت سے ایسے افعال سرزد ہو سکتے ہیں جن کو خرق عادت کہا جاتا ہے۔

اس فرقہ نے اپنے دعوی کو اس بلند آہنگی سے ظاہر کیا کہ لوگوں کو اس کی تحقیقات کی طرف متوجہ ہونا پڑا _ 1869ء میں بمقام لندن ایک بہت بڑی مجلس ان امور کی تحقیقات کے لئے منعقد ہوئی اس مجلس کے ارکان یہ تھے۔

سرجان لیک ممبر پارلیمنٹ صدر انجمن۔

پروفیسر ہکسلی جو طبیعات کا سب سے بڑا عالم تھا۔ وکیل

لوئیس _ فزیکل سائنس کا بہت بڑا عالم

الفرڈویلز _ جو ڈارون کا ہم عصر اور مسئلہ ارتقا میں برابر کا شریک تھا۔

مارگن _ مجلس علوم ریاضیہ کا صدر انجمن

جان کوکس۔

ان کے سوا اور بہت سے فضلا شریک مجلس تھے' اٹھارہ مہینے تک یہ مجلس برابر تحقیقات کرتی رہی' اخیر میں مجلس نے جو رپورٹ مرتب کی اس کے بعض فقرے یہ ہیں۔

مجلس نے اپنی رائے کا مدار صرف ان تجربوں پر رکھا جو مجلس نے برای العین مشاہدہ کئے اور جن میں کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہو سکتا تھا۔ مجلس میں چار خمس ایسے ممبر تھے جو شروع میں اس قسم کے واقعات کے سخت منکر تھے اور سمجھتے تھے کہ یا تو ان واقعات میں فریب اور شعبدہ بازی سے کام لیا جاتا ہے یا خود انسان کی عصبی نظام کا اثر ہے۔ لیکن نہایت دقیق اور مکرر تجربوں کے بعد ان کو یہ اقرار کرنا پڑا کہ یہ خرق عادات حقیقی اور واقعی ہیں۔

اس کے بعد انگلستان اور امریکہ میں اس کی تحقیقات کے لئے ایک مجلس

قائم ہوئی جس کے صدر انجمن ہیزلوب اور ہوڈسن تھے۔ یہ مجلس قریباً بارہ برس تک تحقیقات میں مصروف رہی اور بالاخر 1899ء میں اس نے اپنی تحقیقات ختم کی اور ان واقعات کی صحت کا اعتراف کیا' ہیزلوب نے جو رائے لکھی اس کے بعض فقرے یہ ہیں۔

مجھ کو امید ہے کہ بیس برس دن کے بعد تمام دنیا کے سامنے دلائل قطعیہ سے یہ ثابت کردوں گا کہ اس عالم فانی کے بعد ایک اور عالم ہے۔ میں نے خود اپنی آنکھوں سے وہ خرق عادات دیکھے جن کی نسبت کسی طرح شعبدہ اور فریب کا احتمال نہیں ہو سکتا۔

ہرڈسن کی رپورٹ کے بعض جملے یہ ہیں

دنیا کو بہت جلد عظیم الشان جدید اطلاعیں' حاصل ہونے والی ہیں' مجھ کو امید ہے کہ دو ہی ایک برس میں' میں دنیا کے لئے انسانی زندگی کے قوانین فطرت کی نئی تفسیر پیش کروں گا۔ اگر پروفیسر ہیزلوب نے یہ دعوی کیا ہے کہ اس نے مردوں کی روحوں سے باتیں کیں تو اس نے بالکل سچ دعوی کیا ہے۔"

ایک اخبار کے نامہ نگار نے ہرڈسن سے اس مسئلہ سے متعلق گفتگو کی تو اس نے یہ الفاظ کہے میں نے اور پروفیسر ہیزلوب نے ایک ساتھ تحقیقات شروع کی ہم دونوں دہریے تھے' اور کسی شے پر یقین نہیں رکھتے تھے۔ تحقیقات سے ہماری غرض یہ تھی کہ مدعیان روحانیت جو شعبدہ بازیاں کرتے ہیں۔ ان کی پردہ دری کردی جائے۔ لیکن آج میں اس بات کا قائل ہوں کہ مردوں سے بات چیت ہو سکتی ہے اور اس کے متعلق ایسے دلائل ظاہر ہو چکے کہ اب مطلق شبہ کی گنجائش نہیں رہی۔"

پروفیسر کوکس ـ جو امپریل سائنٹیفک سوسائٹی کا صدر انجمن ہے اس نے مجمع عام میں کہا کہ میں صرف یہی نہیں کہتا کہ یہ ممکن ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ وہ بالکل حقیقت واقعی ہے۔" پروفیسر کوکس نے خاص اسپریچولیزم پر ایک کتاب لکھی جو نہایت کثرت سے بار بار چھپ چکی ہے اس میں وہ لکھتا ہے کہ "چونکہ مجھ کو ان واقعات کا قطعی یقین ہو چکا ہے۔ اس لئے یہ اخلاقی نامردی ہے کہ میں ان کے ظاہر

کرنے میں اس بنا پر جھجکوں کہ نکتہ چین میری ہنسی اڑائیں گے۔

مادین میں بہت بڑا فاضل ڈاکٹر جارج سکتون ہے' وہ روح وغیرہ کا نہایت مخالف تھا اور ان امور پر سخت حملے کیا کرتا تھا۔ اس نے صرف اس غرض سے کہ مدعیان روح کی شعبدہ بازیوں کا پتہ لگائے' اس طرف توجہ کی اور پندرہ برس تک اس تگ و دو میں رہا۔ لیکن بالاخر اس نے یہ الفاظ کہے۔

میں نے خاص اپنے گھر میں جہاں میرے احباب کے سوا' اور کوئی موجود نہ تھا بغیر کسی درمیانی شخص کے قطعی طور پر اس کا تجربہ کیا جن لوگوں سے بات چیت ہوئی وہ مرے ہوئے ہمارے عزیز و اقارب تھے۔

بارکس نے جو مشہور جیالوجسٹ فاضل ہے ایک علمی پرچہ میں لکھا کہ "میں نے تمام وہ کتابیں جو روح کی رد میں لکھی گئی تھیں پڑھیں اور ان تمام لوگوں سے مناظرے کئے لیکن میں نے یہ مشاہدات خود اپنی آنکھوں سے دیکھے اور دس برس تک تجربہ کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اب میں ان مشاہدات پر بہ علم و روایت گفتگو کر سکتا ہوں۔

مارگن جو علوم ریاضیہ کا پریذیڈنٹ ہے' اس نے یہ شہادت دی کہ میں نے خود اپنی آنکھوں سے جو دیکھا اور اپنے کانوں سے جو سنا اس نے مجھ کو ایسا مطمئن کر دیا ہے کہ شک کا احتمال بھی نہیں رہا۔"

سب سے بڑی شہادت اس باب میں رسل ویلز کی ہے' یہ مشہور فاضل ڈارون کا شریک اور ہم پلہ خیال کیا جاتا ہے' ڈارون کی ایجاد میں یہ برابر کا شریک تھا اس نے خاص اس بحث پر ایک کتاب لکھی جس کا نام عجائبات روح ہے اس میں وہ لکھتا ہے کہ "میں محض دہریہ تھا اور اپنے اس مذہب پر بالکل قانع تھا' مجھ کو ذرہ بھر بھی خیال نہ تھا کہ میں روح کا معترف ہو سکوں گا' یا اس بات کا قائل ہو سکوں گا کہ اس عالم میں مادہ کے سوا اور بھی کوئی چیز کوئی اثر پیدا کر سکتی ہے"

لیکن محسوس اور حیرت خیز مشاہدات نے مجھ کو مجبور کر دیا کہ میں ان چیزوں کو حقیقی اور واقعی تسلیم کروں' اگرچہ ابھی تک میں یہ تسلیم نہیں کرتا تھا کہ یہ آثار روح سے سرزد ہوتے ہیں' لیکن ان مشاہدات نے رفتہ رفتہ میری عقل پر اثر کرنا

شروع کیا نہ بطریق استدلال و حجت بلکہ یہ مشاہدات کے پے در پے تواتر کا اثر تھا، جس کا یہ نتیجہ تھا کہ روح کے اقرار کے بغیر کوئی مفر نہ تھا۔

پروفیسر ایٹ جو امریکہ کی سائنٹیفک سوسائٹی کا صدر انجمن ہے اس نے ایک میگزین میں لکھا کہ چند روز پہلے مجھ کو اس خیال سے بھی تکلیف ہوتی تھی کہ مجھ کو ایک ایسا واقعہ لکھنا پڑے گا۔ لیکن اب میں دیکھتا ہوں کہ اپنے اعتقاد کو اگر بددیانتی سے چھپاتا ہوں تو میں اپنی عقلی ترقی کو گھٹاتا ہوں یہ تمام سچے مشاہدات دیکھ کر اب میں چپ نہیں رہ سکتا ورنہ میں اخلاقی بزدل کا مرتکب ہوں گا۔

جرمن کا مشہور ہیئت دان زولنر بھی اس کی تحقیقات پر متوجہ ہوا، اس کے ساتھ اور چند مشہور فضلا شریک ہوئے جن میں سے بعض کے یہ نام ہیں۔

دیبر

فیشرز فزیکل سائنس کا استاد اور یونیورسٹی کا پروفیسر۔

دنڈٹ نہایت مشہور فاضل اور یونیورسٹی کا پروفیسر۔

بالآخر بہت سی تحقیقات کے بعد ان تمام فاضلوں نے روح کے عجیب و غریب کرشموں کا اعتراف کیا۔ زولنر بہت بڑا عالم تھا۔ اس کے اعتراف پر لوگوں کو خیال ہوا کہ شاید اس نے دھوکا کھایا چنانچہ چند مشہور پروفیسروں نے یہ خیال اخبار کے ذریعہ سے ظاہر کیا۔ اس پر زولنر نے ایک رسالہ لکھا جس کا نام اوراق علمیہ ہے، اس میں اس نے نہایت زور شور سے اپنے مشاہدات کا حوالہ دیا، اور ان کے صحت پر دلائل قائم کیے۔

1891ء میں جو علمی کانفرنس منعقد ہوئی اس کے ایک جلسہ میں پروفیسر لودج نے جو بہت بڑا ریاضی دان ہے ایک لکچر دیا اور روح کے متعلق تقریر کرتے وقت کہا کہ "اب وہ وقت آگیا ہے کہ مادی اور روحانی عالم میں اب تک جو حد فاصل تھی وہ لوٹ جائے جس طرح اور بہت سی حدیں ٹوٹ گئیں۔ اس طریقہ سے ثابت ہو جائے گا کہ ممکنات کی کچھ انتہا نہیں، اور یہ کہ جس قدر ہم جانتے ہیں وہ بمقابلہ ان چیزوں کے جو ہم کو معلوم نہیں ہیں کچھ بھی نسبت نہیں رکھتیں۔"

22 جون 1898ء کو جو کانفرنس، منعقد ہوئی اس میں پروفیسر روتاش نے اپنی

اسپیچ میں کہا کہ خرق عادات جو اس وقت ہم نے مشاہدہ کئے اور جن کے ذکر سے ان لوگوں کو طیش آ جاتا ہے جو اپنے آپ کو عالم خیال کرتے ہیں اور جزئی مباحث علمیہ پر گفتگو کیا کرتے ہیں، انہی متواتر مشاہدات کے سلسلہ میں داخل ہیں جو ایک مدت سے ہمارے تجربہ میں آ رہے ہیں اور جن کی نسبت شک کرنا اب غیر ممکن ہو گیا ہے۔"

1893ء میں بمقام میلان ایک بہت بڑی کمپنی منعقد ہوئی جس کے ممبر حسب ذیل تھے۔

الگزنڈر گزاکوف

جیوفانی میلان کے رصد خانہ کا سیکرٹری۔

کارل دوپرل _ جرمن کا مشہور ڈاکٹر

جیوزوب جیروزا۔ فزیکل سائنس کا پروفیسر۔

پروفیسر شارل ریشیہ فرانس کے طبی کالج کا پروفیسر۔

لمبروزو _

ان علماء نے 17 اجلاس میں ان امور کی تحقیقات کی اور بالاخر اپنی رپورٹ میں لکھا کہ جو خوراق عادات ہم نے مشاہدہ کئے ان میں کسی قسم کی شعبدہ بازی یا چالاکی نہیں تھی، اور یہ مشاہدات کا درجہ رکھتے ہیں کہ مسائل علمیہ میں داخل کئے جائیں۔"

اس قسم کی سینکڑوں شہادتیں ہیں جن کو نقل کیا جائے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہوگی۔ اس لئے ہم دائرۃ المعارف کے فقرہ ذیل پر اکتفا کرتے ہیں۔

وکثیرون من اهل امریکا واوربا الممتازین بالعلوم والفلسفه والحکمته والسیاسته یعتقلون وجود قوة لم یکشفها العلم تقوم بتلک الاعمال لوان مارلوه من الظواهر لاینسب الی الخداع اوالشعوذة وقالوا ان لم تکن حقیقته فهی جدیدة بالبحث والتامل

امریکہ اور یورپ کے بہت سے علما جو علوم فلسفہ حکمت اور سیاست میں ممتاز ہیں، اس بات کے معتقد ہیں کہ ایک ایسی قوت موجودہ جس کو علم نے اب تک دریافت

نہیں کیا تھا۔ وہ قوت ان اعمال کو انجام دے سکتی ہے۔ ان لوگوں کا اعتقاد ہے کہ جو تجربے ان لوگوں نے کیے وہ فریب یا شعبدہ نہیں قرار دیئے جاسکتے' اور اگر وہ حقیقی نہیں ہیں تو کم از کم ان پر غور اور تامل کرنا ضروری ہے۔

جو خوارق عادات ان تجربات اور مشاہدات سے ثابت ہوئے اگرچہ وہ ہزاروں سے متجاوز ہیں لیکن ان کی بنا پر جو کلیات قائم ہوتے ہیں ان کو کامل فلامریان نے حسب ذیل شمار کیا ہے۔

(1) روح جسم سے جداگانہ ایک وجود مستقل رکھتی ہے۔

(2) روح میں اس قسم کی خاصیتیں ہیں جو اب تک علوم موجودہ کی رو سے غیر معلوم تھیں۔

(3) روح حواس کے وساطت کے بغیر متاثر ہو سکتی ہے یا دوسری چیز پر اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔

(4) روح آئندہ واقعات سے واقف ہو سکتی ہے۔

ان شہادتوں کو ہم روح کے ثبوت میں پیش نہیں کرتے' بلکہ ہم صرف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ انسان میں ایک قوت ہے جس کو خواہ روح کہو خواہ ترکیب جسم کا خاصہ مانو' اس سے ایسے عجیب و غریب افعال سرزد ہوتے ہیں جن کو علوم جدیدہ کے اساتذہ بھی خرق عادت سے تعبیر کرتے ہیں اور اعتراف کرتے ہیں کہ وہ جسم اور مادہ کے دسترس سے باہر ہیں اس بنا پر خوارق عادات سے کسی عاقل کو انکار نہیں ہو سکتا البتہ فرق یہ ہے کہ وہم پرست اور خوش اعتقاد لوگ ان چیزوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ بلا کسی سبب اور واسطہ کے براہ راست خود خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں اور خواص کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم اسباب میں ہر چیز وابستہ علت ہے اس لئے ان خرق عادات کا بھی کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے۔

اسلام میں جو حکما اور عرفا گزرے ہیں مثلاً" امام غزالی _ ابن رشد _ شاہ ولی اللہ صاحب وغیرہ سب سے ان خرق عادات کو اسباب کا معلول مانا ہے اور ان اسباب کی تشریح کی ہے جن سے یہ خرق عادات سرزد ہوتے ہیں۔ امام غزالی نے تمام معجزات کی تین قسمیں قرار دی ہیں۔ حسی خیالی عقلی پہلی قسم تو اشاعرہ کے

استمالت کے لئے قائم کی ہے۔ باقی دو قسمیں جو اپنے مذاق کے موافق بیان کی ہیں وہ بالکل آج کل کی تحقیقات کے موافق ہیں' چنانچہ ہم نے امام غزالی کی سوانح عمری میں جو چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔ امام صاحب کی اصلی عبارت نقل کی ہے۔

خرق عادت کی نسبت بو علی سینا کی رائے

بو علی سینا کو بھی ایک مدت تک خرق عادات سے انکار تھا' لیکن جو صوفیہ اس کے زمانہ میں موجود تھے' ان کے خوارق عادات اس کثرت سے خود اس کے مشاہدہ میں آئے کہ بالآخر اس کو اقرار کے ساتھ ان کے اسباب و علل پر غور کرنا پڑا۔ اشارات میں خود اس کے الفاظ سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے' وہ خرق عادات کے بیان میں لکھتا ہے

ولکنھا تجارب لماثبت طلب اسبابھا ثم انی لوامتصصت جنریات ھذالباب فیما شاھدناہ وفیما حکی عمن صدقناہ لطال الکلام

لیکن یہ تجربے ہیں اور جب وہ ثابت ہوئے تو ان کے اسباب کی جستجو ہوئی اور اگر میں اس قسم کے جزئیات کا شمار کروں جو میں نے خود دیکھے یا ان لوگوں نے دیکھے جن کو میں ثقہ سمجھتا ہوں' تو بہت طول ہو جائے گا۔

بو علی سینا نے مختلف خرق عادات کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں' ان میں سے اس نے سب سے بڑا سبب قوت نفسانی کا اثر قرار دیا ہے۔ اس کی تفصیل اس کے بیان کے موافق حسب ذیل ہے۔

یہ امر بداہتہً ثابت ہے کہ تخیل اور توہم کا اثر جسم پر پڑتا ہے' مثلاً" خوشی سے چہرہ کا رنگ بدل جاتا ہے۔ بعض دفعہ محض وہم سے آدمی بیمار ہو جاتا ہے۔ بیٹھے بیٹھے انسان کو کسی کی طرف سے دل میں ناگوار خیالات آتے ہیں' ان خیالات سے غصہ پیدا ہوتا ہے۔ غصہ سے حرارت پیدا ہونی شروع ہوتی ہے' یہاں تک کہ پسینہ آ جاتا ہے۔ اس سے اس قدر ثابت ہوا کہ مادیئین کا یہ دعوی صحیح نہیں کہ مادہ پر صرف مادہ ہی اثر ڈال سکتا ہے' خیال _ وہم _ غیظ _ غضب _ مادہ نہیں بلکہ ایک کیفیت ہے' باوجود اس کے ان کا اثر جسم پر پڑتا ہے۔

جس طرح ان کیفیات سے انسان خود متاثر ہوتا ہے' بعض انسانوں میں یہ

قوت اس قدر قوی ہوتی ہے کہ وہ دوسروں پر اثر ڈال سکتے ہیں' یہ قوت انسانوں میں علی قدر مراتب قوی اور ضعیف ہوتی ہے اور بعض انسانوں میں اس قدر قوی ہوتی ہے کہ اس سے نہایت عجیب و غریب افعال سرزد ہوتے ہیں۔"

یہ قوت جس شخص میں فطری اور جبلی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ وہ فطرتاً مقدس اور پاکیزہ خو ہوتا ہے اور اس قوت کو اغراض حسنہ میں استعمال کرتا ہے' وہ نبی یا ولی ہوتا ہے اور اگر اس قوت کے ساتھ فطرتاً بد طینت اور شریر ہوتا ہے اور اس قوت کو برے کاموں پر صرف کرتا ہے تو وہ جادوگر اور شعبدہ گر ہوتا ہے۔

امام غزالی نے معارج القدس میں جہاں انبیاء کے مختصات لکھتے ہیں'

ولا ینکران یکون من اقوی النفسانیته ماھواقوی فعلا وتاثیرامن انفسنانحن حتی لایقتصر فعلھا فی المادة التی رسم لھاوھو بدنھا بل اذاشائت احدثت فی مادة العالم مایتصورہ فی نفسھا

اور کچھ بعید نہیں کہ بعض لوگوں کے قوائے نفسانی ایسے ہوں جن کی قوت اور تاثیر۔ ہمارے نفوس سے زیادہ ہو۔ یہاں تک کہ ان کا اثر اپنے ہی جسم پر محدود نہیں بلکہ جس طرح اپنے اجسام پر وہ اثر ڈال سکتے ہیں۔ مادہ عالم پر بھی ایسا ہی اثر ڈال سکیں۔

بوعلی سینا نے قوت نفسانی کے متعلق جو خیال ظاہر کیا ہے۔ جدید تحقیقات کے بالکل مطابق ہے اسپریچولیزم والے تو صاف اعتراف کرتے ہیں کہ روح ایک مستقل جداگانہ چیز ہے اور یہ خوارق عادات اسی کے آثار ہیں جو لوگ روح کے قائل نہیں ہیں ان کو بھی مشاہدات اور تجربوں کے بعد یہ تسلیم کرنا پڑا کہ انسان میں کوئی ایسی قوت ہے جس سے وہ خوارق عادات سرزد ہوتے ہیں جو جسم اور مادہ سے سرزد نہیں ہو سکتے' چنانچہ اس کے متعلق یورپ کے بڑے بڑے علمائے علوم جدیدہ کی شہادتیں اوپر گزر چکیں۔

غرض خرق عادت ایسی چیز نہیں کہ محض اس کی بنا پر کسی مذہب کو غلط کہہ دیا جائے۔ البتہ چونکہ خرق عادات کوئی معمولی چیز نہیں' اس لئے یہ احتیاط کرنی چاہیے کہ جب تک اس کے ثبوت کی قطعی شہادت موجود نہ ہو' ہم اس پر اعتبار نہ کریں۔

قرآن مجید چونکہ قطعی الثبوت ہے اس لئے اس میں جہاں خرق عادت کا ذکر ہو گا، واجب التسلیم ہو گا لیکن پہلے یہ امر نہایت غور اور دقت نظر سے طے کرنا پڑے گا کہ فی الواقع قرآن مجید کے الفاظ اس کے ثبوت میں قطعی الدلالتہ ہیں یا نہیں؟

مفسرین میں جو محقق گزرے ہیں مثلاً" قفال _ ابو مسلم اصفہانی _ ابوبکر اصم وغیرہ ان کی تحقیقات کے مطابق قرآن مجید میں، بہت کم خرق عادات مذکور ہیں ان کی صحت سے کس کو انکار ہو سکتا ہے۔

اخیر میں یہ جتا دینا بھی ضرور ہے کہ اشاعرہ اور آج کل کے عام مسلمانوں نے خرق عادت کے مفہوم کو جو وسعت دی ہے اس کے رو سے ہر قسم کے محالات اور حقیقی ناممکنات بھی خرق عادت کے دائرہ میں آ جاتے ہیں اور حاشا ہم ان کے امکان کا دعوی نہیں کرتے۔ مدت کے ڈوبے ہوئے آدمیوں کو دریا میں ایک کنکری پھینک کر زندہ کر دینا خرق عادت نہیں بلکہ محال ہے اور خرق عادت کے جواز سے ہمارا یہ مقصد نہیں کہ اس قسم کی دور از کار روائیوں کو صحیح تسلیم کیا جائے۔

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت

بعث فی الامیین رسولا منھم یتلو علیھم ایتہ ویزکیھم

نبوت کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد آنحضرت کا نبی ہونا ایک بدیہی مسئلہ رہ جاتا ہے۔ نبی کی حقیقت جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اجزائے ذیل سے مرکب ہے خود کامل ہو، دوسروں کو کامل کر سکتا ہو۔ اس کے علوم اور معارف اکتسابی نہ ہوں، بلکہ منجانب اللہ ہوں+ یہ تمام باتیں جس کمال کے ساتھ آپ کی ذات مبارک میں موجود تھیں کیا ابتدائے آفرینش سے آج تک اس کی کوئی نظیر مل سکتی ہے۔

غور کرو وہ شخص جس نے کسی قسم کی ظاہری تعلیم نہ پائی ہو۔ جس نے آنکھ کھول کر اپنے گردو پیش بت پرستی کے سوا اور کچھ نہ دیکھا ہو۔ جس کے کانوں میں ناقوس کے سوا اور کوئی آواز نہ آئی ہو۔ جس نے الہیات _ اخلاق _ اصول معاشرت، قانون تمدن کے متعلق ایک حرف بھی کسی سے نہ سنا ہو دفعتہ" منظرعام پر آئے اور ایک طرف تو فلسفہ اخلاق تزکیہ روح _ الہیات _ معاد _ قانون معاشرت _ اصول تمدن کے وہ حقائق اور نکات بتائے جو کسی حکیم _ کسی فلسفی۔ کسی مقنن _ کسی پیغمبر نے کبھی نہیں بتائے تھے دوسری طرف تمام قوم کی قوم میں جو اس وقت جہالت و وحشت _ جورو ظلم _ فسق و فجور سفاکی و خونریزی میں ڈوبی ہوئی تھی۔ پاکیزہ اخلاق اور سچائی کی وہ روح پھونک دے کہ دفعتہ" ان کی کایا پلٹ ہو جائے بجز محمد رسول اللہؐ کے اور کون ہو سکتا ہے؟

غور کرو آنحضرتؐ کی بعثت کے وقت تمام دنیا کی کیا حالت تھی۔ ہندو اور مصری سینکڑوں خدا یا اوتار مانتے تھے۔ عیسائی تثلیث کے قائل تھے صابئین ستارہ پرست تھے۔ مجوسی یزدان اور اہرمن دو خدا تسلیم کرتے تھے۔ یہودی توحید کے قائل تھے مگر جس قسم کا خدا مانتے تھے وہ انسان سے کچھ ہی بڑھ کر بلکہ بہت سی

باتوں میں برابر یا گھٹ کر تھا۔ اہل عرب یا تو خدا کے سرے سے قائل ہی نہ تھے یا مانتے تھے تو اس قسم کا خدا مانتے تھے جس کے نہایت کثرت سے لڑکیاں (یعنی ملائکہ) تھیں بہت سے فرقے ہر دن کا الگ الگ خدا مانتے تھے۔

یہ انسان کی فطرت ہے کہ جو خیال اس کے دل میں آتا ہے وہ انہی واقعات، روایات اور خیالات سے ماخوذ ہوتا ہے جو اس کے گردوپیش پھیلے ہوتے ہیں انہی سے وہ اول بدل کر ایک دوسری صورت بنا لیتا ہے۔ اب غور کرو کہ اگر اس فطرت کی رو سے آنحضرتؐ کے دل میں خدا کا خیال آتا تو اسی قسم کا خدا ہوتا جو اس زمانہ کے لوگوں کا تھا، لیکن آپؐ نے جس خدا کی تلقین کی وہ ایسا خدا تھا جو واحد محض ہے۔ جس کی ذات اور صفات میں کسی شخص کو کسی قسم کا اشتراک نہیں، جو نہ زمین میں ہے نہ آسمان میں نہ اوپر نہ نیچے نہ دائیں نہ بائیں، نہ زمان میں نہ مکان میں اور پھر ہر جگہ ہے جو ایک ایک ذرہ کو جانتا ہے۔ چیونٹی کے پاؤں کی آہٹ کو سن لیتا ہے، ہمارے دل کے چھپے ہوئے بھیدوں کو جانتا ہے۔ ایسا منزہ ۔ ایسا کامل ۔ ایسا بالاتر خدا، انسان خود اپنے خیال سے نہیں پیدا کر سکتا تھا بلکہ وہی خدا یہ خیال پیدا کرا سکتا تھا جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہے۔

عیسائیوں کا یہ دعوی کہ آنحضرت نے توریت اور انجیل کی تعلیم پائی تھی

عیسائیوں نے اس بات کے ثابت کرنے کے لئے بہت کوشش کی ہے کہ آنحضرتؐ پڑھے لکھے تھے تورات و انجیل سے واقف تھے اور جرجیس نام ایک عیسائی سے تعلیم حاصل کی تھی اگر یہ صحیح ہے تو خدا کی نسبت آنحضرتؐ کو یہ خیال پیدا ہونا اور بھی زیادہ بعید بلکہ محال تھا کیونکہ اس زمانہ کی تورات و انجیل اور عیسائی معلم اسی خدا کی تلقین کر سکتے تھے جو خود ان کا خدا تھا، فرانس کا مشہور فاضل کانٹ ہنری دی کاستری اپنی کتاب اسلام میں لکھتا ہے[1]۔

ان روایات کا پتہ لگانا جن سے یہ ثابت ہو کہ محمد صلعم نے عیسائیوں، یہودیوں اور ستارہ پرستوں کے عقائد بالمشافہ حاصل کئے تھے، فائدہ سے خالی نہیں کیونکہ اس سے ان مقامات کی تشریح ہوتی ہے جہاں قرآن اور تورات کی آئتیں

ہم مضمون ہیں' لیکن پھر بھی یہ دوم درجہ کی بحث ہے کیونکہ گو یہ فرض کرلیا جائے کہ قرآن آسمانی کتابوں سے ماخوذ ہے۔ لیکن یہ مشکل حل نہیں ہوتی کہ محمدؐ میں یہ مذہبی روح کیونکر پیدا ہوئی اور وحدانیت کا ایسا مضبوط اعتقاد کیوں پیدا ہوا' جو ان کے جسم و روح پر بالکل چھا گیا[2]۔

یہی مصنف آگے چل کر لکھتا ہے "یہ محال ہے کہ یہ اعتقاد تورات اور انجیل کے مطالعہ سے پیدا ہوا ہو' اگر محمدؐ نے ان کتابوں کو پڑھا ہوتا تو ان کو اٹھا کر پھینک دیا ہوتا کیونکہ وہ ان کی فطرت اور وجدان اور مذاق کے مخالف تھیں۔ اس قسم کے اعتقاد کا محمدؐ کی زبان سے ادا ہونا ان کی زندگی کا سب سے بڑا مظہر ہے اور وہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ رسول صادق اور پیغمبر مامون تھے"۔

اب ہم تفصیل کے ساتھ دکھاتے ہیں کہ عقائد _ عبادات _ اخلاق _ معاشرت کے متعلق آنحضرتؐ نے جو اصول اور مسائل وحی کے ذریعہ سے تلقین فرمائے وہ اس قدر کامل اور اعلیٰ درجہ کے ہیں کہ کسی حکیم اور مقنن کے خیال میں نہیں آتے اور بغیر وحی الٰہی کے کسی کے خیال میں آ ہی نہیں سکتے تھے۔

1۔ یہ کتاب فرنچ زبان میں تھی۔ مصر کے ایک عالم نے عربی زبان میں اس کا ترجمہ کیا اور 1898ء میں چھاپ کر شائع کیا۔

2۔ ترجمہ کتاب مذکور بہ زبان عربی مطبوعہ مصر ص 18_

عقائد

سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ انسان کو اپنی فکر اور اجتہاد سے عقائد قائم کرنے چاہئیں یا دوسروں کی تقلید اور پیروی سے اسلام سے پہلے جس قدر مذاہب تھے سب میں ائمہ دین کے سوا باقی تمام لوگ تقلید پر مجبور تھے، یہودیوں میں احبار، عیسائیوں میں پوپ، پارسیوں میں دستور، ہندوؤں میں مینوں اور رشیوں کے سوا کوئی شخص نہ مذہبی عقیدہ کے متعلق کچھ کہہ سکتا تھا۔ نہ عقائد کے متعلق اپنی رائے قائم کر سکتا تھا۔

اسلام نے اس قسم کی تقلید کو شرک قرار دیا اور کہا کہ

اتخنوا احبارھم ورھبانھم اربابا عیسائیوں اور یہودیوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے احبار اور راہبانوں کو خدا بنا لیا ہے۔

عقائد میں تقلید کرنا شرک ہے

جب یہ آیت نازل ہوئی تو اہل کتاب نے بڑے تعجب سے کہا کہ ہم لوگ احبار اور رہبان کو خدا کہاں کہتے ہیں، آنحضرتؐ نے فرمایا تھا کہ تمہارا عقیدہ ہے کہ بطریق (پادری) جس چیز کو حلال کر دیتا ہے، حلال ہو جاتی ہے اور جس چیز کو حرام کر دیتا ہے حرام ہو جاتی ہے۔

اسی مضمون کو ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا

قل یا ھل الکتب تعالوالی کلمته سواء بیننا وبینکم الا نعبدالا الله ولا نشرک به شیا ولا نتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله (آل عمران آیت 27)

(ترجمہ) تو کہہ دے کہ اے کتاب والو آؤ ایک بات پر جو ہمارے اور تمہارے دونوں کے ہاں مسلّم ہے وہ یہ کہ خدا کے سوا اور کسی کو نہ پوجیں اور خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں اور ہم میں سے ایک ایک کو اپنا رب نہ بنائے خدا کو چھوڑ کر۔

اسلام نے اس قسم کی جو آزادی دی، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ صحابہ میں گو نہایت اختلاف مراتب تھا، لیکن عقائد میں کوئی شخص کسی کا مقلد نہ تھا، ایک جاہل بدو بھی عقائد میں بڑے سے بڑے صحابی کی تقلید نہیں کرتا تھا، بلکہ اپنی سمجھ اور عقل سے

کام لیتا تھا۔ اسی کا اثر ہے کہ گو زمانہ مابعد میں جب اسلام کو تنزل ہوا تو تقلید کا رواج شروع ہوا لیکن یہ مسئلہ آج تک مسلم رہا کہ لا یجوز التقلید فی العقائد یعنی عقائد میں تقلید جائز نہیں۔

اسلام کی یہی ہدایت تھی جو ہزار برس کے بعد لوتھر کے خیال میں آئی اور جس کی بنا پر اس نے دنیا کو پوپ کی غلامی سے آزادی دلائی۔ یورپ میں ہر قسم کی مذہبی آزادی کی بنیاد درحقیقت گویا اسلام کی اسی ہدایت پر قائم ہوئی اور قائم ہے۔

تفصیلی عقائد ذات و صفات باری

عقائد میں اہم مسائل اور راس المسائل خدا کے وجود اور اس کی ذات و صفات کا مسئلہ ہے خوب غور سے دیکھو کہ ایسے بڑے ضروری مسئلہ کے متعلق تمام اہل مذہب بلکہ تمام عالم کس قسم کی عجیب و غریب غلطیوں میں مبتلا تھا' عیسائی تین خدا مانتے تھے اور تین کو ایک ' اور ایک کو تین کہتے تھے یہ اجتماع النقیضین خود ان کی سمجھ میں بھی نہیں آتا تھا۔ لیکن وہ کہتے تھے کہ عقیدہ کا سمجھ میں آنا ضروری نہیں مصری کئی کروڑ خدا تسلیم کرتے تھے۔

وجود باری کے متعلق تمام اہل مذاہب کی غلطیاں

پارسیوں کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ نیکی و بدی دونوں کا ایک خدا کیونکر ہو سکتا ہے اس بنا پر انہوں نے نیکی و بدی کے الگ الگ خدا قرار دے رکھے تھے ہندوؤں کے ہاں کم سے کم تین خدا تھے برمھا بشن ، مہین' اور اوتار تو سینکڑوں بلکہ ہزاروں' یہود البتہ ایک خدا کے قائل تھے۔ لیکن اس کے اوصاف ایسے قرار دیئے تھے۔ کہ وہ ایک معمولی آدمی کی حیثیت سے بڑھ کر نہ تھا۔

یہ تو ان کا حال تھا جو خدا کو کسی نہ کسی صورت میں مانتے تھے' اس گروہ کی بھی کمی نہ تھی جو سرے سے خدا کے وجود ہی کے قائل نہ تھے۔ یہ مختلف ناموں سے موسوم تھے' زندیق' دہریہ' مادین وغیرہ وغیرہ۔

دنیا اس عالمگیر تاریکی میں پڑی ہوئی تھی کہ دفعۃً" اسلام نے آکر ان تمام غلط خیالات اور معتقدات کا پردہ چاک کر دیا' اس نے بتایا کہ خداوند واحد محض ہے اور زمان و مکان جہت و اشارہ تحت و فوق' ہر قسم کے قیود و خصوصیات سے مبرا ہے یہ وہ تقدیس و تنزیہ تھی جس پر یورپ نے بھی حیرت ظاہر کی' اور گبن نے کہا کہ " جب زمان و مکان اور جہت و اشارہ' تمام خصوصیتوں کو الگ کر لیا جائے تو خیال کے

لئے کیا باقی رہ جاتا ہے۔"

بے شبہہ اسلام کو ایسی ہی وسیع الخیالی کی بنیاد قائم کرنی تھی جو جسمانی خصوصیات سے بالکل معرا ہوا۔

توحید خالص اور ہر قسم کی بت پرستی کا استیصال

اسی تقدیس کی بناء پر اسلام نے ہر قسم کی بت پرستی کا استیصال کر دیا کیونکہ اسلام نے خدا کی نسبت جو پاک اور منزہ خیال قائم کیا تھا وہ ایسا نہ تھا کہ خدا کا تصور، جسمانی پیکر اور صورت کے بغیر دلوں میں نہ آسکے۔ ہندو ۔ مصری ۔ سابی ۔ رومن کیتھلک ۔ سب خدا کے تصور کے لئے جسمانی تمثل کے محتاج تھے اور اسی وجہ سے بت پرستی میں مبتلا تھے۔ لیکن اسلام میں باوجود سینکڑوں ہزاروں فرقوں کے پیدا ہو جانے کے بھی کسی فرقہ کو آج تک بت پرستی کا کبھی خیال نہ آسکا، آج دنیا میں ہندو عیسائی۔ پارسی وغیرہ وغیرہ جس قدر روشن ضمیر اور بلند خیال ہوتے جاتے ہیں، توحید خالص کے قریب آتے جاتے ہیں، علم و فن اور خیالات کی وسعت جس قدر بڑھتی جاتی ہے، خدا کی نسبت جسمانی قیود کا خیال مٹتا جاتا ہے۔

خدا کے تسلیم اور اعتراف کے بعد ایک بڑا مرحلہ یہ تھا کہ بندہ کو خدا سے براہ راست کیونکر تعلق ہو سکتا ہے؟ اس ضرورت سے تمام فرقوں نے درمیانی واسطے قائم کئے تھے اور اوتاروں، دیوتاؤں پیروں، کا سہارا ڈھونڈھتے تھے، اسلام نے بتایا کہ خدا اور بندہ کے درمیان کوئی واسطہ درمیانی نہیں ہر شخص براہ راست خدا تک پہنچ سکتا ہے۔ اور اپنی ہر قسم کی حاجتیں اور مرادیں پیش کر سکتا ہے خدا کا دربار سعی سفارش۔ توسط اور شفاعت سے مبرا ہے، وہ ہر شخص کے پاس ہے ہر شخص کی آواز سنتا ہے ہر شخص اس تک پہنچ سکتا ہے۔

نحن اقرب الیہ من حبل الورید ہم انسان کی رگ گردن سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں

نبوت

توحید کے بعد نبوت کا درجہ ہے، اس کے متعلق تمام دنیا میں ایک عالمگیر غلطی

پھیلی ہوئی تھی' ہر فرقہ اور ہر گروہ یہ سمجھتا تھا کہ انبیاء انسان کے درجہ سے بالاتر ہوتے ہیں' یہی خیال تھا' جس نے رام کرشن' زردشت اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو عین خدا یا کم از کم مظہر خدا بنا دیا تھا' اسلام نے نہایت زور شور _ نہایت آزادی نہایت دلیری اور سختی سے صاف بتا دیا کہ انبیاء بشریت کے دائرہ سے ایک ذرہ باہر نہیں ہیں-

قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الھکم الہ واحد اے محمدؐ کہہ دو کہ میں تم ہی جیسا آدمی ہوں' مجھ پر وحی آئی ہے کہ تمہارا خدا واحد ہے-

لن یستنکف المسیح ان یکون عبدالله قل لا اقول لکم عندی خزاین الله ولا اعلم الغیب ولا اقول لکم انی ملک ان اتبع الا مایوحی الی۔ قل لو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر-

عیسیٰ کو اس بات سے عار نہیں کہ وہ خدا کے غلام ہیں- اے محمدؐ! کہہ دو کہ میں یہ نہیں کہتا کہ میرے پاس خدا کے خزانے ہیں نہ میں یہ کہتا ہوں کہ میں غیب کی باتیں جانتا ہوں نہ میں یہ کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں- میں تو صرف وحی کا پیرو ہوں جو مجھ پر آتی ہے- اے محمدؐ! کہہ دو کہ اگر میں غیب کی بات جانتا تو بہت کچھ بھلائیاں حاصل کر لیتا-

دنیا میں جتنے مذہب گزرے ہیں سب نے خدائی اور نبوت کے ڈانڈے ملا دیئے تھے- یا کم سے کم قریب کر دیئے تھے- صرف اسلام کو یہ عزت حاصل ہے کہ اس نے دونوں کی حد بالکل جدا کر دی-

خوب غور کرو ہم مسلمان' آنحضرتؐ کو تمام انبیا سے بزرگ اور افضل مانتے ہیں باوجود اس کے حضرت ابراہیم کو خلیل اللہ' حضرت موسیٰؑ کو کلیم اللہ' حضرت عیسیٰؑ کو روح اللہ کہتے ہیں اور آنحضرتؐ کو صرف رسول اللہ کے لقب سے یاد کرتے ہیں- صرف اسی قدر نہیں بلکہ نمازوں میں جب شہادتیں ادا کرتے ہیں تو رسالت کے اقرار سے پہلے عبدہ کا لفظ کہتے ہیں- اشھدان محمدا عبدہ ورسول یعنی "ہم گواہی دیتے ہیں کہ محمدؐ' خدا کے بندے ہیں اور پھر رسول ہیں-" یہ کیوں؟ اس لئے کہ خدا کی توحید کا کمال یہی ہے کہ اس کے آگے کوئی شخص گو وہ کسی وجہ کا

ہو، بندگی کے درجے سے بڑھنے نہ پائے، چونکہ آنحضرتؐ کو خالص توحید دلوں میں جانشین کرنی تھی، اس لئے ضرور تھا کہ خود آنحضرتؐ کے لئے صرف عبدیت اور رسالت کا سادہ لقب اختیار کیا جائے۔

سزا و جزا

معاد اور عذاب و ثواب _ سزا و جزا کے متعلق تمام اہل مذاہب کا یہ خیال تھا اور آج بھی ہے کہ انسان جب خدا کے احکام کی تعمیل نہیں کرتا تو خدا اس سے ناراض ہوتا ہے اور چونکہ دنیا دار العمل ہے۔ اس لئے یہاں تو انسان کو سزا نہیں ملتی، لیکن جب قیامت میں خدا مسند حکومت پر متمکن ہو گا، تو تمام معاملات اس کے حضور میں پیش ہوں گے اور خدا حسب مراتب لوگوں کو ان کی نافرمانیوں کی سزا دے گا، اسی طرح جن لوگوں نے اطاعت اور فرماں برداری کی ہے ان کو صلے اور انعامات ملیں گے۔

یہ خیال عام طبائع کے بالکل مناسب ہے اور عام لوگوں کو نیکی کی طرف مائل کرنے اور برائی سے روکنے کے لئے اس سے بہتر کوئی طرز نہیں ہو سکتا۔

لیکن یہ عذاب و ثواب کی اصلی حقیقت نہیں ہے۔ بلکہ اصل حقیقت کے عام فہم کرنے کا ایک پیرایہ ہے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ جس طرح عام جسمانیات میں اسباب و علل اثر اور موثر کا سلسلہ ہے مثلاً" سنکھیا قاتل ہے گلاب محرک نزلہ ہے، املتاس مسہل ہے، اسی طرح یہی سلسلہ روحانیات میں بھی قائم ہے نیک و بد جس قدر افعال ہیں ان کا نیک یا بد اثر روح پر مرتب ہوتا ہے، اچھے کاموں سے روح کو انبساط ہوتا ہے۔ برے افعال سے انقباض، آلودگی اور نجاست کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ وہ نتائج ہیں جو اس سے جدا نہیں ہو سکتے۔ فرض کرو ایک شخص نے کسی کی کوئی چیز چرائی اب اگر وہ شخص جس کی وہ چیز تھی معاف بھی کر دے تو چوری کرنے سے اس شخص کی عزت پر جو داغ آگیا وہ کسی حالت میں زائل نہیں ہو سکتا، غرض اچھی روح میں جو سعادت کا اثر پیدا ہوتا ہے اور برے کاموں سے جو شقاوت حاصل ہوتی ہے اسی کا نام عذاب و ثواب ہے اور یہ خود ان افعال کا لازمی اثر ہے امام غزالی مضنون بہ علی غیر اہلہ میں لکھتے ہیں۔

اما العقاب علی ترک الامر فارتکاب النھی فلیس العقاب من اللہ غضبا وانتقا ماو مثال ذلک ان من عادر الوقاع عاقبہ اللہ بعدم الولدفکذلک نسبتہ الطاعات والمعاصی الی الام الاخرہ ولذاتہا من غیر فرق فالسوال عن انہ کم تفضی المعصینہ الی العقاب کالسوال فی انہ لم یھلک الحیوان عن السم

(ترجمہ) امر اور نہی کی خلاف ورزی پر جو عذاب ہو گا اس کے یہ معنی نہیں کہ خدا کو غصہ آئے گا اور وہ انتقام لے گا بلکہ اس کی مثال یہ ہے کہ جو شخص عورت کے پاس نہ جائے گا اس کے اولاد نہ ہو گی' طاعت و معصیت کی وجہ سے قیامت میں جو ثواب و عذاب ہو گا اس کی بالکل یہی مثال ہے لہٰذا یہ سوال کرنا کہ گناہ سے عذاب کیوں ہوتا ہے گویا یہ سوال کرنا ہے کہ زہر کھانے سے جاندار کیوں مرجاتا ہے۔

امام صاحب نے اسی کتاب میں یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ خدا نے جن باتوں کا حکم دیا ہے' یا جن باتوں سے روکا ہے اس کی مثال یہ ہے جس طرح ایک طبیب کسی بیمار کو دوا کھانے اور مضر چیزوں سے پرہیز کرنے کا حکم دیتا ہے' مریض اگر طبیب کے حکم کے موافق عمل نہیں کرتا تو اس کو ضرر ہوتا ہے' یہ ضرر صرف اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ مریض نے بدپرہیزی کی لیکن عام طور پر لوگ کہتے ہیں کہ مریض نے چونکہ حکیم کی نافرمانی کی' اس لئے ضرر ہوا۔ حالانکہ ضرر کی اصلی علت' بدپرہیزی ہے' فرض کرو کہ طبیب بدپرہیزی سے منع نہ بھی کرتا' تاہم بدپرہیزی کرنے سے ضرر ہوتا۔ اسی طرح خدا گناہوں کے ارتکاب سے منع نہ بھی کرتا۔ تاہم ان گناہوں کے ارتکاب سے روح کو وہی صدمہ اور غذب ہوتا۔

ملاحدہ اعتراض کیا کرتے ہیں کہ خدا کو گناہ پر عذاب دینے سے کیا حاصل؟ سزا یا انتقال وہ شخص لیتا ہے جس کو کسی قسم کا نقصان پہنچا ہو یا پہنچنے کا اندیشہ ہو اور خدا اس سے بری ہے' اگر تمام عالم فسق و فجور میں پڑ جائے یا نماز روزہ نہ بجالائے تو اس سے خدا کا کیا بگڑتا ہے' اس صورت میں انتقام لینا بے فائدہ ہے۔

ملاحدہ یہ بھی کہتے ہیں کہ درحقیقت تمام اہل مذاہب نے خدا کا تصور بالکل

انسانی حیثیت سے کیا ہے' اور چونکہ وہ دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بادشاہوں کو احکام کی نافرمانی سے سخت طیش اور ملال ہوتا ہے اور وہ مجرم کو نہایت سخت سزائیں دیتے ہیں۔ اس لئے اہل مذاہب نے خدا کی نسبت بھی یہی خیال کیا کہ وہ گناہوں سے ناراض ہوتا ہے اور قیامت میں گناہگاروں کو دوزخ میں عذاب گوناگوں دے گا" لیکن عذاب و ثواب کی جو حقیقت ہم نے بیان کی اس کو اگر ملحوظ رکھا جائے تو ملاحدہ کا اعتراض خودبخود اٹھ جاتا ہے۔

اسلام نے عذاب و ثواب کے متعلق، عام طور پر اگرچہ بیان کا وہی پیرایہ اختیار کیا جو تمام اہل مذاہب کا تھا اور عام طبائع کے لئے وہی طریقہ ناگزیر بھی تھا لیکن اس باب میں اسلام کو جو ترجیح ہے وہ یہ ہے کہ اسلام نے اصل حقیقت بھی صراحتہ اور کنایتہ ظاہر کی اور یہی وہ خصوصیت ہے جو ہر موقع پر اسلام کو تمام اور مذاہب سے ممتاز کرتی ہے۔ تمام دیگر مذاہب میں صرف عوام کو تلقین و ہدایت کا لحاظ ہے' اصل حقیقت سے یا خود بانیان مذہب بے خبر تھے' یا اگر باخبر تھے تو وہ خواص کی تعلیم و تربیت کو اپنا مقصد نہیں قرار دیتے تھے۔ بخلاف اس کے اسلام تمام دنیا کی ہدایت کے لئے آیا جس میں' عالم و جاہل' احمق و دانا' عارف و عامی زاہد و صوفی' ظاہر پرست اور حکیم سب داخل تھے۔

عذاب و ثواب اور معاد کی اصل حقیقت کی طرف قرآن مجید میں جابجا اشارے بلکہ تصریحات پائی جاتی ہیں۔

کلا لو تعلمون علم الیقین' لترون الجحیم ہاں اگر تم کو علم الیقین ہوتا تو تم دوزخ کو دیکھ لیتے۔

امام غزالی جواہر القرآن میں اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔

ای ان الجحیم فی باطنکم یعنی دوزخ خود تمہارے اندر موجود ہے۔

ایک اور مقام پر ہے۔

ویستعجلونک بالعذاب وان جھنم لمحیطتہ بالکافرین کفار تجھ سے کہتے ہیں کہ عذاب جلد آجائے' حالانکہ دوزخ نے کافروں کو ہر طرف سے چھالیا ہے۔

امام غزالی اس آیت کے متعلق جواہر القرآن میں لکھتے ہیں۔

ولم یقل انہا ستحیط بل قال ھی محیطتہ خدا نے یہ نہیں کہا کہ دوزخ آئندہ محیط ہو جائے گی بلکہ یہ کہا کہ ابھی اسی وقت محیط ہے۔

ایک اور جگہ قرآن مجید میں ہے۔

انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بھم سرادقھا ہم نے ظالموں کے لئے ایسی آگ مہیا کر رکھی ہے جس کے پردوں نے ظالموں کو گھیر لیا ہے۔

امام غزالی اس کے متعلق لکھتے ہیں۔

ولم یقل یحیط بھم خدا نے یہ نہیں کہا کہ آئندہ گھیر لے گی (بلکہ یہ کہا کہ اسی وقت گھیر لیا ہے)

امام صاحب ان آیتوں کی یہ تفسیر لکھ کر لکھتے ہیں۔

فان لم تفہم المعانی کذلک فلیس لک نصیب من القران الا فی قشودہ کمالینس للبھیمتہ نصیب من البرالا فی قشرہ تو اگر تم مطالب کو اس طرح نہیں سمجھتے تو تم کو قرآن سے صرف اس کا چھلکا ہاتھ آیا ہے جس طرح بہائم کو گیہوں میں سے صرف بھوسی ہاتھ آتی ہے۔

عبادت

اس مسئلہ کے متعلق بھی تمام مذاہب کو ہمیشہ غلطیاں واقع ہوتی آئیں، تمام مذاہب نے اس مسئلہ کے متعلق نہ صرف ایک بلکہ متعدد اور نہ صرف ایک طرح کی بلکہ مختلف قسم کی غلطیاں کیں۔

مسئلہ عبادت کے متعلق تمام دیگر مذاہب کی غلطیاں

سب سے بڑی یہ غلطی ہے کہ عموماً" لوگ سمجھتے آتے ہیں کہ عبادت خود ایک مقصود و بالذات چیز ہے اور اس کا مقصد صرف خدا کی اطاعت کا اظہار ہے اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً" ایک بادشاہ نے اپنے کسی نوکر کی وفا شعاری اور اطاعت کا امتحان لینا چاہا اور اس بنا پر حکم دیا کہ وہ تمام شب ایک پاؤں پر کھڑا رہے۔ اس سے نہ بادشاہ کا کوئی نفع ہے نہ نوکر کا کوئی فائدہ بلکہ صرف نوکر کی اطاعت کا امتحان ہے۔ اسی طرح ہم جو نمازیں پڑھتے ہیں، روزے رکھتے ہیں، حج کرتے ہیں تو اس سے فقط

امتثال امر مقصود ہے' خدا نے حکم دیا- ہم بجالائے' جس قدر ہم تکلیفیں اٹھاتے ہیں اسی قدر خدا خوش ہوتا ہے- مہینوں کھانا چھوڑ دینا- ایک پاؤں پر رات رات بھر کھڑا رہنا- ہاتھ کو ہوا میں معلق رکھ کر خشک کر دینا' جاڑوں میں برہنہ آسمان کے نیچے سونا چالیس چالیس دن کا چلہ کھینچنا' شادی نہ کرنا- تمام عمر جوگی پن اور رہبانیت میں بسر کرنا- اس قسم کی جو باتیں ہندوؤں' عیسائیوں اور دیگر مذاہب میں پائی جاتی ہیں' سب کی بنیاد اسی خیال پر ہے-

اس خیال نے یہاں تک ترقی کی کہ جان کی قربانی تک نوبت آئی- بہت سے لوگ خود اپنے آپ کو بل چڑھا دیئے تھے- ان سے گھٹ کر اولاد کی قربانی کرتے تھے-

حقیقت یہ ہے کہ انسان کے دل میں جو خیال یا خیالات آ سکتے ہیں وہ صرف وہی ہوتے ہیں جو گردوپیش کی چیزوں سے پیدا ہو سکتے ہیں- انسان کسی ایسی چیز کا خیال نہیں کر سکتا جو اس کے حواس سے بالاتر ہو' اس نے جو کچھ دیکھا یا سنا ہے- اسی کو بڑھا کر گھٹا کر' بگاڑ کر' یا ترقی دے کر ظاہر کرتا ہے' لیکن کوئی خیال خود پیدا نہیں کر سکتا-

انسان کے دل میں جب خدا کا خیال ایک شاہنشاہ مطلق کی حیثیت سے آیا- تو ضرور تھا کہ اس کے صفات بھی اسی شاہنشاہی رتبہ کی حیثیت سے ذہن میں آئیں' انسان نے شاہوں اور شہنشاہوں کے متعلق جو کچھ دیکھا یا سنا تھا یہی تھا کہ وہ اظہار اطاعت سے خوش ہوتے ہیں- جان نثاری' ادب' عاجزی' خشوع اور تعظیم کو پسند کرتے ہیں' اور جو شخص جس قدر زیادہ ان خدمات کو بجالاتا ہے- وہ انعام سلطانی کا اسی قدر زیادہ مستحق ہوتا ہے- انہی خیالات کے لحاظ سے انسان کو خدا کی عبادت کا خیال پیدا ہوا' چنانچہ ہر مذہب میں عبادت کے جس قدر اقسام ہیں سب میں انہی اصول کا عنصر پایا جاتا ہے' یہی بات ہے جس کی بنا پر یورپ کے ملاحدہ کہتے ہیں کہ مذہبی خیالات خود انسان نے اپنے حالات کے اقتضا سے پیدا کر لئے ہیں- یورپ میں حکمائے حال نے جب فطری مذہب کے اصول و فروغ منضبط کئے تو عبادت کی حقیقت پر غور کیا چنانچہ انہوں نے اس کے لئے یہ اصول قرار دیئے-

(1) انسان کے جس قدر فرائض زندگی ہیں۔ مثلاً "کسب معاش' پرورش اولاد وطن وغیرہ وغیرہ ان سب کو عبادات میں شمار کیا جائے [1]۔

(2) عبادات جسمانی مثلاً" نماز روزہ وغیرہ مقصود بالذات نہ قرار دیئے جائیں' بلکہ غرض یہ ہو کہ ان پر کوئی اخلاقی نتیجہ مترتب ہو۔

(3) اعتدال کی حد سے متجاوز نہ ہوں۔

(4) یہ قرار دیا جائے کہ خدا کو عبادت سے کچھ غرض نہیں' عبادت سے خود ہمارا فائدہ ہے۔

یہ وہ اصول ہیں جو اس زمانہ ترقی میں یورپ نے دریافت کئے جبکہ فطرت کے رازہائے سربستہ کا طلسم کھل گیا ہے۔ لیکن قرآن مجید نے تیرہ سو برس پہلے یہ اسرار بتا دیئے تھے' سب سے پہلے یہ بتایا کہ خدا کو بندوں کی عبادت کی کچھ پرواہ نہیں ل۔

من جاهد فانما یجاهد لنفسه ان الله لغنی عن العالمین جو شخص محنت اٹھاتا ہے تو اپنے لئے اٹھاتا ہے خدا تمام عالم سے بے نیاز ہے۔

پھر کلی طور سے بتایا کہ عبادت سے خود انسان کو فائدہ پہنچتا ہے اور خدا نے جو عبادت کا حکم دیا ہے خود انسان کے فوائد کے لحاظ سے دیا ہے۔

من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعلیها مایرید الله لجعل علیکم فی الدین من حرج ولکن یرید لیطھر کم ولیتم نعمته علیکم جو شخص اچھا عمل کرتا ہے اپنے لئے کرتا ہے اور جو برا کرتا ہے تو اپنے لئے خدا یہ نہیں چاہتا کہ دین میں تمہارے اوپر کچھ وقت پیدا کرے بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور تم پر اپنی نعمت کو تمام کرے۔

پھر عبادت میں سے ایک ایک عبادت کے الگ الگ نتائج اور فائدے بیان کئے۔

نماز کی نسبت کہا۔

ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر نماز فحش اور لغویات سے روکتی ہے۔

روزہ کی نسبت فرمایا

لعلکم تتقون غالبا" تم پرہیز گار ہو جاؤ گے۔

(1)- انسان کے جس قدر فرائض زندگی ہیں۔ مثلاً کسب معاش، پرورش اولاد وطن وغیرہ وغیرہ ان سب کو عبادات میں شمار کیا جائے[1]۔

(2) عبادات جسمانی مثلاً نماز روزہ وغیرہ مقصود بالذات نہ قرار دیئے جائیں، بلکہ غرض یہ ہو کہ ان پر کوئی اخلاقی نتیجہ مترتب ہو۔

(3) اعتدال کی حد سے متجاوز نہ ہوں۔

(4) یہ قرار دیا جائے کہ خدا کو عبادت سے کچھ غرض نہیں، عبادت سے خود ہمارا فائدہ ہے۔

یہ وہ اصول ہیں جو اس زمانہ ترقی میں یورپ نے دریافت کئے جبکہ فطرت کے رازہائے سربستہ کا طلسم کھل گیا ہے۔ لیکن قرآن مجید نے تیرہ سو برس پہلے یہ اسرار بتا دیئے تھے، سب سے پہلے یہ بتایا کہ خدا کو بندوں کی عبادت کی کچھ پرواہ نہیں ل۔

من جاھد فانما یجاھد لنفسہ ان اللہ لغنی عن العالمین جو شخص محنت اٹھاتا ہے تو اپنے لئے اٹھاتا ہے خدا تمام عالم سے بے نیاز ہے۔

پھر کلی طور سے بتایا کہ عبادت سے خود انسان کو فائدہ پہنچتا ہے اور خدا نے جو عبادت کا حکم دیا ہے خود انسان کے فوائد کے لحاظ سے دیا ہے۔

من عمل صالحا فلنفسہ ومن اساء فعلیھا مایرید اللہ لجعل علیکم فی الدین من حرج ولکن یرید لیطھر کم ولیتم نعمتہ علیکم جو شخص اچھا عمل کرتا ہے اپنے لئے کرتا ہے اور جو برا کرتا ہے تو اپنے لئے خدا یہ نہیں چاہتا کہ دین میں تمہارے اوپر کچھ وقت پیدا کرے بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور تم پر اپنی نعمت کو تمام کرے۔

پھر عبادت میں سے ایک ایک عبادت کے الگ الگ نتائج اور فائدے بیان کئے۔

نماز کی نسبت کہا۔

ان الصلوۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر نماز فحش اور لغویات سے روکتی ہے۔

روزہ کی نسبت فرمایا

لعلکم تتقون غالباً" تم پرہیزگار ہو جاؤ گے۔

حج کی نسبت فرمایا
لیشھدوا منافع لھم (حج) تاکہ اپنے فائدہ کی جگہ آئیں۔
زکوۃ کے فوائد محتاج بیان نہیں۔

ان باتوں کے ساتھ تمام عبادات میں اس بات کو ملحوظ رکھا کہ اعتدال سے تجاوز نہ کرنے پائیں اور ان کے ادا میں کسی قسم کی دقت اور دشواری نہ پیش آئے۔

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر مایرید اللہ لیجعل علیکم فی الدین من حرج یرید اللہ ان یخفف عنکم لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا
خدا تم سے آسانی چاہتا ہے نہ کہ دشواری۔ خدا یہ نہیں چاہتا کہ مذہب میں تم پر کسی قسم کی دقت واقع ہو خدا چاہتا ہے کہ تمہارا بوجھ ہلکا کر دے۔ خدا کسی کو اس کی سکت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔
ان سب باتوں سے بڑھ کر یہ کہ انسان کے تمام ضروریات زندگی کو عبادت قرار دیا اور ان کے اور بجالانے کی تاکید کی۔
تجارت کے متعلق فرمایا۔
فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ دنیا میں پھیل جاؤ اور خدا کے عطیہ (رزق) کو ڈھونڈو۔
اولاد کی خواہش کو صلحاو مقربین کے خصائص میں شمار کیا قرآن مجید میں جہاں خواص امت کے اوصاف گنائے ایک وصف یہ بیان کیا۔
والذین یقولون ربنا ھب لنا من ازواجنا وذریتنا قرۃ اعین اور وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ اے خدا ہماری بیویوں سے اور ہماری اولاد سے ہماری آنکھیں ٹھنڈی کر۔

اسی بنا پر تمام صحابہ جو اسلام کی اصلی تصویر تھے زندگی کے ضروریات کو سچائی اور دیانت داری سے انجام دینا عبادت سمجھتے تھے' آج بھی مسلمانوں کا خیال ہے کہ صحابہ کا چلنا پھرنا' کھانا پینا _ نکاح کرنا خانہ داری کے کاموں کو انجام دینا' سب عبادت تھا۔" صحابہ کی تخصیص نہیں' ہر شخص کے یہ افعال عبادت ہیں' بشرطیکہ اسی

طرح کیے جائیں، جس طرح صحابہ کرتے تھے۔

حقوق انسانی

انسان کے مختلف طبقات انسان سے جو تعلقات ہیں وہ انسان پر مختلف حقوق پیدا کرتے ہیں، اور یہی حقوق، علم الاخلاق اور قانون، بلکہ اصول تمدن کی بنیاد ہیں دنیا میں جس قدر مذاہب ہیں، سب نے کم و بیش ان حقوق سے اس حد تک بحث کی ہے جہاں تک وہ اخلاق کے دائرہ میں آسکتے ہیں بعض مذاہب نے زیادہ وسعت حاصل کی اور نکاح و وراثت و وصیت وغیرہ کو بھی اپنے دائرہ میں داخل کر لیا ہے۔ لیکن یہ تعلقات ایسے مشتبہ نازک اور دقیق ہیں کہ ان کے متعین کرنے میں اور پھر ان سے جو حقوق پیدا ہوتے ہیں ان کے قرار دینے میں اکثر غلطیاں واقع ہوتی ہیں ان تمام مسائل میں اسلامی شریعت میں جو نکتہ سنجی پائی جاتی ہے اس کی نظیر بانیان مذہب اور حکما کسی کے ہاں نہیں مل سکتی اور یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ شارع اسلام نے جو کچھ کہا وہ الہام اور وحی تھا ورنہ یہ کیونکر ممکن تھا کہ جن نکتوں تک بڑے بڑے حکما کی بھی رسائی نہ ہو سکی وہ ریگستان عرب کے ایک امی کی زبان سے ظاہر ہوتے۔

حقوق انسانی کا پہلا مسئلہ یہ ہے کہ انسان کو خود اپنے آپ پر کیا حق حاصل ہے جہاں تک تاریخ سے معلوم ہوتا ہے تمام دنیا میں یہ مسئلہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ ہر شخص اپنے نفس کا آپ مالک ہے اسی بنا پر خودکشی کرنا کوئی جرم نہیں خیال کیا جاتا تھا یونان کے بڑے بڑے حکما خودکشی کو جائز سمجھتے تھے یہاں تک کہ وہاں کے بعض نامور حکما نے اپنے تئیں آپ ہلاک کر لیا تھا۔

خودکشی کا مسئلہ

سب سے پہلے قرآن مجید نے اس نکتہ کو ظاہر کیا اور اس بنا پر خودکشی کی ممانعت کی۔

ولا تقتلوا انفسکم اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔

اسلام نے خودکشی کو مٹا دیا

اس مسئلہ نے اولاد کے حقوق پر بڑا اثر کیا تھا، انسان اولاد کو درحقیقت اپنا ہی ایک دوسرا وجود خیال کرتا ہے اسی بنا پر اولاد کو اپنی جان کے برابر عزیز رکھتا ہے اور چونکہ انسان اپنے نفس کا آپ مالک ہے اس لئے جس قسم کا اختیار اس کو اپنی ذات پر ہے اولاد کی نسبت بھی خیال کرتا ہے۔ اسی بنا پر مختلف شکلوں میں قتل اولاد کی بنیاد قائم ہو گئی تھی۔

تمام دنیا میں قتل اولاد کسی نہ کسی صورت میں رائج اور جائز تھا

ہندوستان اور کارتھ میں عین تہذیب و تمدن کے زمانہ میں بھی اولاد کو بتوں اور دیویوں پر نذر چڑھاتے تھے، ہندوستان اور خود عرب میں نہایت کثرت سے دختر کشی جاری تھی۔ اسپارٹا اور رومن میں بدصورت اولاد کو راستہ پر پھینک دیتے تھے۔ ارسطو اور افلاطون جیسے نامور حکیم اس بات کو جائز رکھتے تھے، کہ ضعیف اولاد ضائع کر دی جائے ارسطو کی رائے تھی کہ لنگڑے لڑکے پرورش کے قابل نہیں۔ اسپارٹا میں جب لڑکا پیدا ہوتا تھا تو بزرگان قوم کے سامنے پیش کیا جاتا تھا، اگر وہ تندرست ہوتا تھا تو زندہ رکھا جاتا تھا ورنہ تائیجٹس پہاڑ پر سے اسے کو گرا دیتے تھے اور بہت سی قوموں میں اس قسم کا رواج پایا جاتا۔ سب سے پہلے قرآن مجید نے اس جور و ظلم کو مٹایا۔

لاتقتلوا اولادکم اپنی اولاد کو قتل نہ کرو۔

وکذلک زین لکثیر من المشرکین قتل اولادھم شرکاوھم اور اسی طرح ان کے شریکوں نے اولاد کے قتل کرنے کو ان کی نظر میں اچھا دکھلایا۔

عورتوں کے حقوق

عورت جو نوع انسانی کا نصف حصہ ہے اس کے حقوق کی نسبت دنیا کے مختلف حصوں میں سینکڑوں ہزاروں قانون بنے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اس وقت تک اس فرقہ نے اپنے حقوق کی دوانہ پائی جب تک اسلام دنیا پر سایہ افگن نہ ہوا۔

دنیا کے مختلف ممالک کو فطرت نے خاص خاص خصوصیتوں میں ممتاز پیدا کیا تھا، ان میں رومن کو قانون سے خاص مناسبت تھی جس طرح یونان کا فلسفہ، اٹلی کی

مصوری، ایران کی نفاست پسندی شہرت عام رکھتی تھی، اسی طرح رومن کا قانون تمام دنیا میں اعلیٰ اور افضل تسلیم کیا جاتا تھا رومن کے قانون آج بھی تمام یورپ کے قوانین کا سنگ بنیاد ہیں، اس اعلیٰ ترین قانون میں عورتوں کے جو حقوق تھے وہ یہ تھے عورت شادی کے بعد شوہر کی زر خرید جائیداد ہو جاتی تھی۔ اس کا تمام مال و متاع خود بخود شوہر کو ملک ہو جاتا تھا، وہ جو کچھ زرو مال پیدا کرتی تھی سب شوہر کا مملوکہ ہو جاتا تھا وہ کوئی عہدہ نہیں پا سکتی تھی وہ کسی کی ضامن نہیں ہو سکتی تھی وہ ادائے شہادت کے قابل نہ تھی وہ کسی سے کوئی معاہدہ نہیں کر سکتی تھی یہاں تک کہ مرنے کے وقت کوئی وصیت بھی نہیں کر سکتی تھی [2]۔

رومن لا

رومن سلطنت نے جب عیسائی مذہب قبول کیا تو کچھ اصلاحیں ہوئیں، لیکن وہ اصلاحیں محض وقتی تھیں۔ یعنی چند روز کے بعد پھر وہی پرانے اصول قائم ہو جاتے تھے 586ء میں ایک بہت بڑا جلسہ یورپ میں اس مسئلہ کے طے کرنے کے لئے منعقد ہوا کہ عورت کی روح ہے یا نہیں جلسہ نے بڑی فیاضی سے کام لے کر اس قدر تسلیم کیا کہ عورت نوع آدمی میں داخل ہے اور اس لئے ذی روح بھی ہے لیکن اس کے پیدا کرنے کی غرض صرف یہ ہے کہ مرد کی خدمت کرے۔

انگلستان میں ایک مدت تک اسی قسم کے قوانین جاری رہے۔ یعنی نکاح کے بعد عورت کا وجود شوہر کا وجود ہوتا تھا وہ خود کسی قسم کا معاہدہ نہیں کر سکتی تھی۔ اس کی تمام جائیداد شوہر کی ملک ہو جاتی تھی اور وہ اس کو جس طرح چاہتا صرف کر سکتا تھا تیس برس سے کم ہوئے کہ رومن ایکٹ بنا جس سے ان قوانین میں اصلاح ہوئی تاہم بہت سی بے اعتدالیاں اب تک قائم ہیں۔

یہودیوں کے ہاں نکاح درحقیقت عورت کا خرید لینا تھا اور اس کی قیمت عورت کے باپ کو ملتی تھی۔

ہندوؤں کے ہاں بعینہٖ رومن کے سے قواعد تھے، یعنی اس کی جائیداد شوہر کو مل جاتی تھی، وہ کسی قسم کی خود مختارانہ معاملہ و معاہدہ کی مجازنہ تھی بیوی لڑکی ماں وغیرہ کو میراث کا کوئی حصہ بجزہ حق پرورش کے نہیں ملتا تھا۔

عرب جو اسلام کا سرچشمہ ہے وہاں یہ حالت تھی کہ عورت کو وراثت کا مطلقاً" کوئی حصہ نہیں پہنچتا تھا۔ باپ مرتا تھا تو اس کی بیویاں تو بیٹے کو وراثت میں ملتی تھیں اور وہ ان کو اپنی بیویاں بنا لیتا تھا' نکاح کے چار طریقے تھے' جن میں سے تین طریقے حسب ذیل تھے۔ دو شخص اپنی بیویوں کو مدت معین کے لئے آپس میں بدل لیتے تھے چند آدمی ایک عورت کے ساتھ مباشرت کرتے تھے' اور دوسرے تیسرے دن وہ عورت ان میں سے کسی کے پاس کہلا بھیجتی تھی کہ تم سے مجھ کو حمل رہ گیا۔ پھر وہ اس کی اولاد قرار پاتی تھی۔ چند آدمی ایک عورت کے ساتھ ہم صحبت ہوتے تھے' اور جب لڑکا پیدا ہوتا تھا تو قیافہ شناس یہ فیصلہ کرتا تھا کہ فلاں شخص کا نطفہ ہے چنانچہ وہ اس کی اولاد قرار پاتا تھا چنانچہ نکاح کی یہ تینوں صورتیں صحیح بخاری میں حضرت عائشہ کی روایت سے مذکور ہیں۔

اسلام نے عورتوں کو کیا حقوق دیئے

اب دیکھو' قرآن مجید نے عورتوں کے حق میں کیا کیا؟ لیکن اس کے بتانے سے قبل اس امر کا ذکر کرنا ضروری ہے کہ یورپ کے اکثر مصنفوں کا دعوی ہے کہ اسلام میں جس قدر احکام اور مسائل ہیں وہ سب دوسرے مذاہب کی نقل ہیں' شارع اسلام نے اپنی طرف سے خود کوئی نیا مسئلہ اضافہ نہیں کیا' عورتوں کے متعلق عیسائیوں' یہودیوں' ہندوؤں کے ہاں جو قواعد تھے وہ تم پڑھ چکے اب خیال کرو کہ اسلام نے ان کی نقل کی ہے یا خود ایسے فلسفیانہ اصول اور مسائل قائم کئے جن کی طرف کبھی کسی کا خیال بھی نہیں پہنچا تھا۔

سب سے پہلے قرآن مجید نے یہ بتایا کہ عورت و مرد میں کس قسم کا فطری تعلق ہے اور یہ کہ عورت' انسانی معاشرت کی جزو اعظم اور مرد کی راحت و تسلی ہے۔

وخلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها وجعل بینکم مودة ورحمته اور تمہارے لئے خود تمہاری ہی جنس سے جوڑے پیدا کئے تاکہ تم ان کے پاس آرام پاؤ اور تم دونوں میں محبت اور پیار پیدا کیا۔ (سورہ روم)

پھر مختلف پیرایوں میں یہ ظاہر کیا کہ مرد' عورت' برابر درجہ کے دو رفیق

ہیں، دونوں ایک دوسرے کے محتاج الیہ ہیں دونوں کے تعلقات دونوں کی حیثیت دونوں کے حقوق برابر درجہ کے ہیں۔

ھن لباس لکم وانتم لباس لھن (بقرہ) عورتیں تمہارا لباس ہیں اور تم ان کا

لھن مثل الذی علیھن بالمعروف عورتوں پر مردوں کے جو حقوق ہیں اسی قسم کے ان کے حقوق مردوں پر

قرابت کے تعلقات کے جو مدارج ہیں، ان میں مرد، عورت ایک درجہ پر ہیں مثلاً" ماں، باپ کا ایک درجہ ہے بہن بھائی کی ایک حیثیت ہے چچا اور پھوپی کا یکساں مرتبہ ہے قرآن مجید میں باپ ماں کا جہاں ذکر ہے برابر درجہ کی حیثیت سے ہے۔

وبالوالدین احسانا امایبلغن عندک الکبر احد ھما اوکلا ھما فلا تقل لھما اف ولا تنھر ھما وقل لھما قولاکریما واخفض لھما جناح الذل من الرحمنہ وقل رب لرحمھما کمار بیانی صغیرا

اور ماں باپ سے نیکی کرنا اور جو کوئی ان دونوں میں سے بڈھا ہو جائے تو نہ جھڑک ان کو اور نہ ڈانٹ بتا اور ان سے ادب کی بات کر اور ان کے آگے پیار سے عاجزی کے کندھے جھکا اور کہہ کہ اے خدا ان پر رحمت کو جس طرح دونوں نے مجھ کو بچپن میں پالا۔

ماں کے حقوق کو زور دے کر بیان کیا

حملتہ امہ کرھا ووضعنہ کرھا (احقاف)

ماں نے اس کو پیٹ میں تکلیف کے ساتھ رکھا اور تکلیف سے جنا رومیوں اور ہندوؤں کے اس قانون کے مقابلہ میں کہ عورت کا مال و متاع سب شوہر کا ہو جاتا ہے۔ قرآن نے یہ کہا۔

للرجال نصیب مما اکتسبو و للنسا نصیب مما اکتسبن مرد جو کمائیں وہ ان کا ہے اور عورتیں جو کمائیں وہ ان کا۔

ہندوؤں میں اور خود عرب جاہلیت میں عورت جو میراث سے بالکل محروم رہتی تھی اس کے مقابلہ میں یہ کہا۔

للرجال نصیب مما ترک الوالدان و الاقربون وللنساء نصیب مماترک الوالدان والا قربون باپ ماں اور رشتہ داروں کی وراثت میں مردوں کا حصہ ہے اور اسی طرح باپ ماں اور رشتہ داروں کی وراثت میں عورتوں کا حصہ ہے۔

دختر کشی کے رسم کو ان لفظوں سے مٹایا کہ تیرہ سو برس سے آج تک مسلمانوں میں ایک واقعہ بھی وجود میں نہ آیا۔

واذا الموءودة سلت بای ذنب قتلت اور جب کہ مودة (زندہ دفن کی ہوئی لڑکی) سے قیامت میں سوال ہو گا کہ جس جرم پر وہ قتل کی گئی تھی۔

جاہلیت میں دستور تھا کہ جب کوئی شخص مرجاتا تھا تو اس کے بھائی زبردستی اس کی بیوہ سے نکاح کر لیتے تھے۔ یا اس کو نکاح سے باز رکھتے تھے۔ اور جب اس سے کچھ رقم وصول کر لیتے تھے تب شادی کی اجازت دیتے تھے ان رسموں کو یہ کہہ کر مٹایا۔

لایحل لکم ان ترثو النسآء کرھا ولا تعضلواھن لتذ ھبوا ببعض ما اتیتموھن تم کو یہ جائز نہیں کہ زبردستی عورتوں کو وراثت میں لے لو اور نہ یہ کہ ان کو روکے رکھو تاکہ جو کچھ اس کو مل چکا ہے اس میں سے کچھ لے لو۔

مہر جو لڑکی کے باپ کو ملتا تھا اور جس کے عوض وہ گویا لڑکی کو فروخت کر دیتا تھا اس کے بجائے یہ کہا۔

واتوالنساءصدقتھن نحلہ (نساء) اور دو عورتوں کو ان کے مہر خوشی سے۔

روزانہ معاشرت میں عورتوں کے ساتھ جس لطف محبت یگانت مساوات کے ساتھ پیش آنا چاہیے اس کو ان جامع الفاظ میں ادا کیا۔

وعاشروھن بالمعروف اور معاشرت کرو عورتوں سے بہ طرز معقول

زن و شوئی کے تعلقات میں سب سے اہم اور نازک مسئلہ طلاق کا مسئلہ ہے اس بحث کے نازک اور مشکل ہونے کا یہ اثر تھا کہ باوجودیکہ دنیا کی تمام قوموں نے اس کے متعلق مختلف پہلو اختیار کئے لیکن سب کے سب غلط تھے اور آج بھی جب کہ دنیا اس قدر ترقی کر گئی ہے یہ غلطیاں قائم ہیں عیسائیوں میں اس قدر سختی ہے کہ زنا کے سوا کسی حالت میں طلاق ہو ہی نہیں سکتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج

کل یورپ میں جو تہذیب و تمدن کا مرکز ہے۔ اس مسئلہ کی وجہ سے ہمیشہ نہایت سخت ناگوار اور پر فضیحت واقعات پیش آتے رہتے ہیں، سینکڑوں زن و شوہر ہیں جن میں حد درجہ کی سومزاجی اور نااتفاقی ہے ناموافقت نے دونوں کا عیش تلخ کر دیا ہے، ملنا جلنا بالکل بند ہے ازدواج کے جو فوائد اور مقاصد ہیں وہ بالکل معدوم ہیں۔ سالہا سال اسی کوفت میں بسر ہوتے ہیں۔ لیکن اس مصیبت سے چھوٹنے کی صرف یہ تدبیر ہے کہ زنا کا واقعہ ثابت کیا جائے، بڑے بڑے اکابر اور اعیان سلطنت عدالتوں میں اپنی بیویوں کی زنا کاری کا دعوی کرتے ہیں اور سینکڑوں ہزاروں آدمیوں کے مجمع میں اس شرمناک واقعہ کی شہادت پیش کرتے ہیں مدتوں یہ سلسلہ جاری رہتا ہے اور اس کے متعلق جو کاغذات مرتب ہوتے ہیں، وہ ہر قسم کی فضیحتی رسوائی، بے شرمی، اور بے حیائی کا انبار ہوتے ہیں، لیکن یہ سب اس لئے گوارا کرنا پڑتا ہے کہ ان بے حیائیوں کے بغیر عورت کے پنجہ سے رہائی نہیں ہو سکتی ہندو قانون بھی اس باب میں عیسائیوں ہی کے مشابہ ہے۔

دوسری طرف یہودی ہیں جن کے یہاں بات بات پر طلاق جائز بلکہ مستحسن ہے کھانے میں نمک تیز ہو جائے یا اپنی بیوی سے زیادہ خوبصورت عورت ہاتھ آ جائے تو بے تکلف طلاق دی جاسکتی ہے اب دیکھو اسلام نے اس نازک اور دقیق مسئلہ کو کیونکر حل کیا۔

قرآن مجید نے پہلے مختلف پیرایوں میں یہ تلقین کی کہ مرد و عورت کا تعلق، نفس پرستی اور رفع شہوت کے لئے نہیں ہے بلکہ حسن معاشرت اور پائیدار الفت کے لئے ہے۔

محصنین غیر مسافحین قید میں رہنے کو نہ مستی نکالنے کو

وخلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیھا وجعل بینکم مودة ورحمته اور تمہاری جنس سے تمہارے لئے بیویاں پیدا کیں تاکہ تم تسکین پاؤ ان سے اور تم دونوں میں پیار اور محبت پیدا کی

اب فرض کرو کہ کسی مرد کو عورت پسند نہ آئے اور وہ اس سے قطع تعلق کرنا چاہے اس صورت میں اسلام نے تاکید کی کہ مرد کو تحمل اور صبر سے کام لینا

چاہیے۔

فان کرھتمو ھن فعسی ان تکرھوا شیا ویجعل اللہ فیہ خیرا کثیرا (نساء) تو اگر تم ان کو ناپسند کرو تو یہ ہو سکتا ہے کہ تم کو ایک چیز ناپسند ہو اور خدا اس میں بہت کچھ بھلائی پیدا کرے۔

یہی تلقین عورت کو بھی کی

وان امراۃ خافت من بعلھا نشوزا او اعراضا فلا جناح علیھما ان یصلحا بینھما صلحا والصلح خیر اور اگر کسی عورت کو اپنے شوہر کی طرف سے ناراضی یا بے رخی کا ڈر ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ دونوں صلح کو لیں ار صلح اچھی چیز ہے

پھر عورت کی بدخوئی اور بدمزاجی کے رفع کرنے کی تدبیریں بتائیں کیونکہ بدمزاجی کو ہمیشہ برداشت کرتے رہنا حقیقت میں تکلیف مالا یطاق ہے۔

والتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع واضربوھن فان اطعنکم فلا تبغوا علیھن سبیلا اور جن عورتوں کی نافرمانی کا تم کو خوف ہو تو ان کو نصیحت کرو اور ان کو چھوڑ دو ان کی خوابگاہ میں اور ان کو مارو (خفیف طور پر) پھر وہ اگر کہا مان لیں تو ان کے خلاف حیلے نہ ڈھونڈو۔

اس پر بھی اگر اتفاق اور آشتی ممکن نہ ہو تو اس صورت میں قبل اس کے کہ خود مرد اور عورت کوئی فیصلہ کریں اس بات کا حکم دیا کہ قوم کو اس معاملہ میں مداخلت کرنی چاہیے کیونکہ اس قسم کے معاملات میں جو تمدن اور معاشرت انسانی سے تعلق رکھتے ہیں، ہر شخص مجموعہ قومی کا ایک جزو ہے اور اس کے افعال اور اعمال کا اثر تمام قوم پر پڑتا ہے۔ اس لئے پبلک اور قوم کو اس میں مداخلت کا حکم دیا اور فرمایا۔

وان خفتم شقاق بینھما فابعثوا حکما من اھلہ وحکما من اھلھا اور اگر تم کو خوف ہو کہ آپس میں ناراضی ہو جائے گی تو ایک پنچ مرد کے گھرانے سے اور ایک عورت کے گھرانے سے مقرر کرو۔

یہ تدبیر بھی اگر کارگر نہ ہوئی اور مرد نے قطعی ارادہ کر لیا کہ طلاق دے گا

تو اس ناگزیر صورت میں اسلام نے طلاق کی اجازت دی لیکن اس کے ساتھ کس قدر مختلف باتوں کا لحاظ رکھا۔

سب سے پہلے یہ کہ طلاق کا یہ طریقہ بتایا کہ تین مہینے میں بتدریج طلاق دی جائے یعنی ہر مہینہ میں ایک طلاق (اصلاح میں اس فاصلہ کو عدت کہتے ہیں) یہ فاصلہ اس غرض سے مقرر کیا کہ شاید اس اثنا میں سوچ سمجھ کر مرد اپنی رائے سے باز آ جائے۔

اس کے ساتھ فرمایا:

وبعولتھن احق بردھن فی ذلک ان ارادوا اصلاحا (بقرہ رکوع 28) اور ان کے خاوندوں کو زیادہ حق ہے کہ واپس لے لیں اگر چاہیں صلح کرنی۔

پھر یہ قاعدہ مقرر کیا کہ

فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ (بقرہ) پھر اگر مرد نے طلاق دے دی تو اب وہ عورت اس کے لئے کبھی جائز نہ ہو گی جب تک وہ دوسرا نکاح نہ کرے۔ (اور شوہر ثانی بھی اس کو طلاق نہ دے دے)

اس قید کے لگانے سے یہ غرض ہے کہ مرد کو یہ خیال پیدا ہو کہ اگر میں نے طلاق دے دی اور آئندہ چل کر میری طبیعت اتفاقا" پھر اس کی طرف مائل ہوئی تو اب اس کے ساتھ آنے کی کوئی صورت نہ رہے گی بجز اس کے کہ وہ دوسرے کے تصرف میں رہ کر آئے اور یہ ظاہر ہے کہ اس عار کو کون گوارا کرے گا عقیق کندہ نام دگر چہ کار آید

اس کے ساتھ یہ قرار دیا کہ طلاق دینا کوئی خانگی معاملہ نہیں بلکہ اس کو قوم کے سامنے ظاہر کرنا اور شہادت دلوانا پڑے گا۔

فاذابلغن اجلھن فامسکوھن بمعروف اوفارقوھن بمعروف واشھدوا ذوی عدل منکم واقیموا الشھادۃ للہ پھر جب وہ پہنچیں اپنے عدت کو تو یاد رکھ لو ان کو معقول طریقہ پر یا چھوڑ دو معقول طریقہ پر اور گواہ مقرر کر لو اپنے معتبر آدمی اور ٹھیک گواہی دو خدا کے لئے۔

اس سے یہ غرض ہے کہ طلاق جب ایک پبلک معاملہ قرار پائے گا اور اس

کے ثبوت کے لئے گواہ اور شاہد مقرر کرنے ہوں گے تو غیرت مند آدمی مشکل سے طلاق پر آمادہ ہو گا۔

ان تمام باتوں کے ساتھ مرد نے طلاق دے ہی دی تو اس صورت میں قواعد ذیل کی پابندی ضروری قرار دی۔

لاتخر جوھن من بیوتھن (سورہ طلاق) اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضار وھن لتضیقوا علیھن وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن فان ارضعن لکم فاتوھن اجورھن واتمروا بینکم بالمعروف۔ وللمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین

عدت کے زمانہ میں عورتوں کو ان کے گھروں سے نکالو ان کو رہنے کا مکان دو جہاں تم خود رہتے ہو اپنے مقدر کے موافق اور ان کو نقصان نہ پہنچاؤ دق کرنے کو اور اگر وہ حاملہ ہوں تو بچہ جننے تک ان کا نان و نفقہ دو اور اگر وہ دودھ پلائیں تمہاری خاطر تو ان کو اجرت دو اور آپس میں نیکی کے ساتھ معاملہ کرو۔ اور مطلقہ عورتوں کو دستور کے موافق کھانا کپڑا ہے یہ حق ہے پرہیز گاروں پر۔

اکثر لوگ یہ کرتے تھے کہ طلاق دے کر عورت کو محبوس رکھتے تھے اور اس کو نکاح ثانی کرنے نہیں دیتے تھے جس سے کبھی تو خواہ مخواہ عورت کو ستانا منظور ہوتا تھا کبھی یہ مقصد ہوتا تھا کہ اس کو دق کر کے مہر معاف کرا لیں۔ یا کوئی حصہ چھڑوا لیں کبھی صرف اس خیال سے روکتے تھے کہ اپنی بیوی کا دوسرے کے نکاح میں آنا عار خیال کیا جاتا تھا ان باتوں کی اس طرح اصلاح کی۔

ولاتمسکوھن ضرارا لتعتدوا و من یفعل ذلک فقد ظلم نفسہ (بقرہ) اور ان کو اس غرض سے روک نہ رکھو کہ ان پر ظلم کرو اور جو شخص ایسا کرے گا تو اپنے نفس پر ظلم کرے گا۔

فاذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فلاتعضلوھن ان ینکحن ازواجھن (بقرہ) پھر جب تم عورتوں کو طلاق دو اور ان کی عدت پوری ہو جائے تو اس بات سے ان کو نہ روکو کہ وہ اپنے آئندہ شوہروں سے شادی کر لیں۔

اگر مطلقہ عورت کو حمل ہے، تو بچہ جننے کے دو برس بعد تک مرد کو اس کا

کھانا کپڑا دینا پڑے گا۔

والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعته وعلی المولود له رزقھن وکسوتھن بالمعروف (بقرہ) اور مائیں اپنے بچوں کو پورے دو برس تک دودھ پلائیں جو شخص یہ چاہے کہ پوری مدت تک دودھ پلوائے اور مرد پر ان کا کھانا اور کپڑا ہے دستور کے موافق۔

اکثر یہ ہوتا تھا کہ نکاح کے وقت مہر بہ تعداد کثیر باندھتے تھے۔ لیکن جب طلاق دیتے تھے تو مہر کا دینا گراں گزرتا تھا اس لئے مختلف تدبیروں سے عورت پر زور ڈال کر مہر کو گھٹاتے تھے' اس کے لئے فرمایا۔

وان اردتم استبدال زوج مکان زوج واتیتم احدھن قنطارا فلا تاخذوا منه شیا اتاخذونه بھتانا واثما مبینا وکیف تاخذونه وقد افضی بعضکم الی بعض اور اگر تم چاہو ایک بیوی کو چھوڑ کر دوسری بیوی کرنی اور دے چکے ایک کو (یعنی پہلی بیوی کو) خزانہ تو اب ان سے کچھ واپس نہ لو کیا تم لینا چاہتے ہو ناحق اور صریح گناہ سے اور کیونکر لے سکتے ہو حالانکہ ایک دوسرے تک پہنچ چکا (یعنی زنا شوی کے تعلقات وقوع میں آچکے)

ان تمام احکام کا ماحصل یہ ہے کہ مرد نہایت سخت مجبوریوں سے اگر عورت کو طلاق دے تو تین مہینے کی مدت میں بتدریج ایک ایک طلاق دے طلاق کے بعد عدت کے زمانہ تک جس کی تعداد تین مہینے ہے اس کے مصارف کا بار شوہر کے ذمہ ہو گا اس مدت میں عورت کو کافی موقع ملے گا کہ اپنے لئے نیا شوہر ڈھونڈے اور اگر حاملہ ہے تو وضع حمل اور اس کے بعد دو برس تک اور عورت کے مصارف شوہر کے ذمہ ہوں گے اس کے علاوہ مہر جو مقرر ہوا تھا وہ کل کا کل ہاتھ آئے گا اور عورت کو تنگ دستی کے ہاتھوں تکلیف نہ اٹھانی پڑے گی۔

کیا اس سے زیادہ کوئی حکیم اور کوئی مقنن عورتوں کے لئے عمدہ قانون بنا سکتا ہے' اور کیا اسلام کے سوا دنیا کے کسی اور مذہب میں اس رحم اور مراعات کی نظیر مل سکتی ہے؟[3]

وراثت

منجملہ ان قوانین کے جن میں دنیا کی قومیں ہمیشہ مختلف الاراء رہی ہیں اور آج بھی ہیں یہ مسئلہ بھی ہے عیسائیوں میں صرف اولاد اکبر جائیداد غیر منقولہ کی وراثت ہوتی ہے باقی اولاد کو گذارہ ملتا ہے اولاد کے سوا باقی رشتہ دار بالکل محروم رہتے ہیں۔

ہندوؤں میں کل اولاد ذکور وارث ہوتی ہے لیکن اولاد ذکور کے سوا اور قرابت داروں کو کچھ نہیں ملتا۔ لڑکیوں کو صرف نان و نفقہ ملتا ہے۔

عرب میں عورتوں کو مطلق وراثت نہیں پہنچتی تھی بلکہ جہاں تک معلوم ہے اولاد ذکور کے سوا باپ بھائی ماں بہن وغیرہ کو وراثت میں سے کچھ حصہ نہیں ملتا تھا۔

یورپ آج کل اسی قدر تہذیب و تمدن میں ترقی کر گیا ہے لیکن وراثت کا اب تک وہی قاعدہ ہے کہ صرف اولاد اکبر وراثت ہوتی ہے۔

وارثت کس اصول پر مبنی ہے

اب غور کرو کہ تمدن اور اصول فطرت کے لحاظ سے وراثت کے کیا اصول ہونے چاہئیں' اس بحث کا مدار دو سوالوں پر ہے ایک یہ کہ دولت کا زیادہ افراد میں منقسم ہونا اور پھیلنا بہتر ہے۔ یا ایک دو فرد میں محدود رہنا دوسرے یہ کہ کسی شخص کے مرجانے پر اس کی جائیداد اس کے عزیزوں کو کیوں ملتی ہے۔

علم تمدن کے اساتذہ نے یہ طے کر دیا ہے کہ دولت کی مقدار جس قدر زیادہ افراد میں تقسیم ہو کر پھیلے اسی قدر مفید ہے تمدن اور وحشی ممالک میں یہی چیز ممیز اور فارق ہے شخصی سلطنتوں میں عموماً یہ خصوصیت پائی جاتی ہے کہ بادشاہ اور اس کے ارکان و مقربین دولت مند ہوتے ہیں باقی تمام لوگ عموماً نادار اور کم مایہ ہوتے ہیں بخلاف اس کے شائستہ ممالک میں بادشاہ سے لے کر اصفاء کے طبقہ تک دولت درجہ بدرجہ علی قدر المراتب اترتی آتی ہے۔

اسلام کے قواعد وراثت تمام تر اصول عقلیہ پر مبنی ہیں

اس اصول کا لحاظ صرف اسلام کے قواعد وراثت میں پایا جاتا ہے اسلامی قانون کے مطابق میت کے تمام رشتہ دار و قریب درجہ بدرجہ وراثت سے متمتع

ہوتے ہیں، ماں، باپ، چچا، دادا، بھائی، بہن، پھوپھی، خالہ، ماموں وغیرہ سب وراثت میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں وراثت کا اصلی اصول میت سے تعلق اور قرابت ہے یعنی جن لوگوں کو میت سے تعلق تھا اور جو لوگ میت کے شریک رنج و راحت اور اس کے اعضاء و جوارح تھے ان کو میت کی جائیداد میں سے حصہ ملنا چاہیے اس اصول کے موافق یہ نہایت تنگ دلی ہے کہ صرف ایک قسم کے رشتہ دار وراثت کے لئے خاص کر دیئے جائیں بے شبہہ رشتہ داروں کے مراتب متفاوت ہیں اور فرق مراتب کا لحاظ ضرور ہے لیکن یہ صریح ظلم اور ناانصافی ہے کہ بجز ایک قسم کے رشتہ دار کے باقیوں کو بالکل محروم کر دیا جائے اور یورپ کا یہ قانون تو بالکل خلاف عقل ہے کہ صرف اولاد اکبر وارث ہو اولاد کو جو تعلق میت سے ہے وہ تمام اولاد کو یکساں حاصل ہے باوجود اس کے صرف کبیر السن ہونے کی وجہ سے ایک کو ترجیح دینا اور باقیوں کو بالکل محروم کر دینا بالکل اصول فطرت کے خلاف ہے۔

اسلام نے نہایت دقیق اور نازک فرق مراتب کا لحاظ رکھا ہے میت کو جن جن رشتہ داروں سے جس درجہ کا تعلق تھا نہایت وقت نظر سے ان کے مراتب متعین کئے اور اسی نسبت سے ان کے مختلف اور کم و بیش حصے مقرر کئے۔

حقوق عامہ ناس۔ اسلام نے عام جماعت انسانی سے نیکو کاری، خوش خلقی، فیاضی، رحم دلی کے ساتھ پیش آنے کا حکم نہایت اصرار اور تاکید کے ساتھ دیا ہے لیکن ہم اس موقع پر ان کا ذکر نہیں کرتے کیونکہ اخلاق حسنہ کی عام تعلیم تمام مذاہب کا اصل اصول ہے اور اس میں کسی خاص مذہب کی خصوصیت نہیں البتہ جو چیز ترجیح اور تفوق کا معیار ہے وہ یہ ہے کہ اور مذاہب نے غیر مذہب والوں یا غیر قوموں کے ساتھ کس قسم کے سلوک کی تعلیم کی ہے؟

دنیا میں بڑی بڑی قومیں جو تمام دنیا پر چھا گئی تھیں، ہندو، پارسی، عیسائی اور یہودی تھے ہندو مذہب نے ہندوستان کی تمام قوموں کو جو آرین نہ تھیں شودر کا لقب دیا اور باوجود اتحاد و مذہب کے ان کے لئے وہ قاعدے بنائے جس سے زیادہ سخت اور ذلت وہ قاعدے کسی کے خیال میں نہیں آ سکتے وہ ہر قسم کی عزت آزادی

عہدہ اور اختیارات سے محروم کر دیئے گئے۔ انتہا یہ کہ اگر وید مقدس کی آواز اتفاقیہ کسی شودر کے کان میں پڑ جائے تو اس کے کان میں سیسہ پلا دینا چاہیے کیونکہ اس کے ناپاک کان اس مقدس آواز کے بھی مستحق نہیں۔

قدیم عیسائیوں کے عروج کا اصلی زمانہ رومن امپائر کا زمانہ ہے یہ سلطنت ایک مدت دراز تک قائم رہی اور اس کو وہ سطوت شان حاصل ہوئی کہ دنیا کے دور دراز حصوں میں ان کے نام سے لرزہ پڑ جاتا تھا لیکن یہ عظیم الشان حکومت کیا تھی فرنچ کی انسائیکلو پیڈیا میں اس کا خاکہ ان لفظوں میں کھینچا ہے [4]۔

رومن کا نظام سلطنت کیا تھا' وہ بے رحمی اور سفاکی جس نے قانون کا لباس پہن لیا تھا' اس کے جو فضائل تھے یعنی شجاعت بلکہ خویش بینی' ترتیب' اتحاد باہمی' وہ بعینہ چوروں اور ڈاکوؤں کے فضائل تھے اس کی وطنیت بالکل وحشیانہ تھی بے انتہا جب جاہ اجنبی قوموں کے ساتھ کینہ پروری رحم دلی کے احساس کا فنا ہو جانا ان چیزوں کے سوا وہاں اور کچھ نظر نہ آتا تھا عظمت شان جس چیز کا نام تھا وہ تیغ بازی درہ زنی قیدیان جنگ کو سزا دینا بچوں اور بوڑھوں سے گاڑی کھچوانا تھا۔

یہودیوں نے غیر قوموں کے ساتھ جو برتاؤ کیا اس کے اندازہ فکر کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ خود توارت میں مذکور ہے کہ خدا نے حضرت موسی کو حکم دیا کہ دشمنوں کے ساتھ ہزار آدمی جو گرفتار ہوئے تھے ان میں سے عورتیں اور بچے بھی زندہ نہ رہنے پائیں اور سب کے سب قتل کر دیئے جائیں۔

اب دیکھو اسلام نے کیا کیا۔

1۔ پروفیسر ژول سیمان (تطبیق صفحہ 30)

2۔ برٹانیکا انسائیکلو پیڈیا۔ لفظ رومن (عورت)

3۔ اس موقع پر یہ بتا دینا بھی ضرور ہے کہ یہ تمام احکام وہ ہیں جو قرآن مجید اور احادیث کی رو سے ثابت ہیں۔

4۔ تطبیق صفحہ 37۔

اسلام نے غیر مذہب اور غیر قوموں کو کیا حقوق دیئے

قوم اور نسل کی تمیز تو سرے سے اٹھا دی۔ اسلام کا سرچشمہ عرب تھا لیکن اس نے پارسی، ہندو، ترک، تاتار، حبشی، افغانی غرض تمام دنیا کی قوموں کو اسلام قبول کرنے کے ساتھ عرب کا ہمسر بنا دیا یورپ آج اس قدر آزادی کا مدعی ہے لیکن غیر قوموں کے ساتھ اس نے جو تفرقہ قائم کر رکھا ہے اس کو کسی طرح وہ مٹا نہیں سکتا۔ اگر کوئی شخص عیسائی ہو کر یورپ والوں کا ہم مذہب ہو جائے تو پیشوایان مذہب اس کو یہ تسلی دیتے ہیں کہ قیامت میں وہ ان کا ہم رتبہ ہو گا لیکن اس دار فانی میں جو حد فاصل قائم تھی وہ قائم رہے گی برخلاف اس کے اسلام نے یہ کیا کہ غزنویہ، دیلمیہ، سلاجقہ، ترک، چراکہ وغیرہ کو جن میں عرب کے خون کا ایک قطرہ بھی نہ تھا نوبت شاہنشاہیان بخش دین اور خود عرب کو ان کا محکوم بنا دیا۔

مخالفین مذہب کی اسلام نے دو قسمیں قرار دیں

1- ذمی اور معاہد یعنی وہ لوگ جو اسلام کی حکومت میں رہتے ہیں یا جن سے صلح اور دوستی کا معاہدہ ہے۔

2- حربی یعنی جن سے کسی قسم کا معاہدہ نہیں ہے اور لڑائی اور مخاصمت قائم ہے یا قائم ہو سکتی ہے۔

ذمیوں کو اسلام نے جان مال آزادی عزت اور دیگر تمام حقوق کے لحاظ سے بالکل مسلمانوں کا ہمسر بنا دیا لیکن چونکہ ہم نے اس بحث پر ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام حقوق الذمیین ہے اس لئے اس موقع پر ہم اس کی تفصیل نہیں لکھتے۔

حربیوں کے ساتھ اسلام نے جس مراعات اور سلوک کا حکم دیا ہے وہ آیات قرآنی سے ظاہر ہو گا۔

وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین

وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم بہ ولن صبر تم لھو خیر للصابرین۔ ولا یجر منکم شنان قوم علی ان لاتعدلوا خدا کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں اور اس حد سے آگے نہ بڑھو خدا حد سے بڑھ جانے والوں کو پسند نہیں کرتا' اگر تم بدلہ لو تو اسی طرح لو جیسا تم سے لیا گیا' اور اگر صبر کرو تو صبر اچھا ہے صبر کرنے والوں کے لئے کسی قوم کی دشمنی تم کو اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم انصاف نہ کرو۔

قرآن مجید میں اس قسم کے بھی اکثر الفاظ آئے ہیں کہ کافروں کو جہاں پاؤ قتل کرو تمام کافروں سے لڑو کافر خدا کے دشمن ہیں ان آیتوں سے بظاہر ثابت ہوتا ہے کہ ہر مخالف مذہب سے دشمنی اور عداوت رکھنا مسلمانوں کا فرض مذہبی ہے۔

اس بنا پر بعض متعصب مسلمانوں نے قرار دیا کہ پہلی قسم کی آیتیں منسوخ ہوگئیں لیکن اس تناقض کو خدا نے خود رفع کر دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا۔

لاینھکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم ان اللہ یحب المقسطین انما ینھکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین واخرجوکم من دیارکم وظاھروا علی اخراجکم ان تولوھم ومن یتولھم منکم فاولیک ھم الظلمون

جو لوگ تم سے مذہبی لڑائی نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا۔ ان کی نسبت خدا تم کو اس بات سے منع نہیں کرتا کہ تم ان کے ساتھ بھلائی کرو اور ان کے ساتھ انصاف کرو خدا تم کو ان لوگوں سے دوستی رکھنے کو منع کرتا ہے جو تم سے مذہبی لڑائی لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا اور تمہارے نکالنے پر اعانت کی اور جو لوگ ایسے لوگوں سے دوستی کرتے ہیں وہ ظالم ہیں۔

ان آیتوں سے صاف ظاہر ہے کہ بجز اس صورت کے کہ مخالفین مذہب مسلمانوں سے مذہبی لڑائی لڑیں اور ان کے ملک سے نکال دیں یا نکال دینے پر اعانت کریں اور کسی صورت میں ان سے دوستی رکھنا یا ان کے ساتھ بھلائی کرنا ممنوع نہیں عیسائی اور بعض اور مذہبوں میں بظاہر اس سے زیادہ فیاضانہ احکام نظر آتے ہیں۔ مثلاً" انجیل میں ہے کہ اگر تمہارے ایک گال پر کوئی شخص تھپڑ مارے

تو تم دوسرا گال بھی پھیر دو کہ یہ بھی حاضر ہے۔

لیکن یہ اس قسم کی باتیں ہیں جو بظاہر نہایت خوش نما ہیں لیکن واقع میں فضول ہیں۔ کیونکہ فطرت انسانی کے خلاف ہیں اور اسی وجہ سے عملی صورت میں کبھی ان کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ اسلام کو جو تمام مذاہب پر ترجیح ہے وہ اسی بنا پر ہے کہ افراط و تفریط دونوں سے الگ ہے اور اس کے جس قدر احکام ہیں تمام فطرت انسانی کے موافق ہیں۔

بقیہ عقائد

اسلام کی اصلی بنیاد جن اصول پر قائم ہے وہ صرف توحید اور نبوت ہے من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنتہ یہ اسلام بالکل سادہ' صاف اور مختصر ہے اور یہی سادگی ہے جس کی بنا پر اسلام کو اور تمام مذاہب پر ترجیح ہے' اسی سادگی پر یورپ کا ایک محقق ان الفاظ میں حسرت ظاہر کرتا ہے اگر کوئی حکیم عیسائی مذہب کے طول طویل اور پر پیچ عقائد مذہبی پر نظرڈالے گا تو بول اٹھے گا کہ آہ میرا مذہب ایسا سادہ اور صاف کیوں نہ ہوا کہ میں ایمان لاتا ایک خدا پر اور اس کے رسول محمد پر یہی دو لفظ تھے جن کے زبان پر لانے سے اور یقین کرنے سے دفعتہ کافر مسلمان گمراہ ہدایت یافتہ' شقی سعید' اور مردود مقبول بن جاتا تھا لیکن زمانہ کے امتداد اور طبائع کے اختلاف نے اس متین پر سینکڑوں حاشے بڑھا دیئے اور اب اسلام ایک ایسے مجموعہ مسائل کا نام ہو گیا ہے جس کو قرن اولی کے لوگ سمجھانے سے بھی نہ سمجھتے اور عرب جن پر قرآن اترا تھا وہ تو آج بھی نہیں سمجھ سکتے طرہ یہ کہ یہی نوزائیدہ مسائل کفراور اسلام کا معیار قرار پا گئے قرآن مجید مخلوق ہے یا قدیم صفات الہی عین ذات ہیں یا غیر اعمال جزو ایمان ہیں یا خارج' قرون اولی میں ان مسائل کا پتہ بھی نہ تھا لیکن زمانہ مابعد میں انہی کو کفرو اسلام کی حد فاصل قرار دیا گیا' تاریخ علم کلام میں تم پڑھ چکے ہو گے کہ ان مسائل کی بنا پر کیا کیا قیامتیں برپا ہوئیں بہر حال اب یہ مسائل علم کلام کے ساتھ ایسا تعلق رکھتے ہیں کہ جدید علم کلام میں نفیا یا اثباتا ان کے ذکر سے چارہ نہیں۔

ان مسائل پر دو حیثیتوں سے بحث کرنی چاہیے۔

مسائل عقائد کی نوعیت

1- ان مسائل کی نوعیت

2- علم کلام کو واقعی ان سے کس حد تک تعلق ہے۔

پہلی بحث۔ یہ بحث علم کلام کی تاریخ میں ہم مفصلاً" لکھ چکے ہیں، یہاں صرف اس قدر بتا دینا ہے کہ یہ مسائل دو قسم کے ہیں بعض ایسے ہیں جن کا ذکر قرآن مجید یا حدیث میں سرے سے نہیں ہے لیکن چونکہ متکلمین کے نزدیک وہ توحید اور نبوت کے عوارض ذاتی ہیں اس لئے ان سے بحث کرنی ضرور ہے کیونکہ ان کے بغیر توحید اور نبوت کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ مثلاً" قرآن مجید کا حادث یا قدیم ہونا یہ مسئلہ اگرچہ بہ تصریح قرآن و حدیث میں مذکور نہیں لیکن جو عقائد قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ ان کے لوازم میں سے ہے کیونکہ قرآن کلام الٰہی ہے اور کلام الٰہی خدا کی صفات میں ہے اور جو چیز کسی چیز کی صفت ہوتی ہے وہ اس کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اب اگر قرآن مجید حادث ہو تو ذات باری بھی حادث ہو گی کیونکہ جو چیز حوادث کا محل ہوتی ہے۔ خود بھی حادث ہوتی ہے اور یہ بجائے خود ثابت ہو چکا ہے کہ ذات باری قدیم ہے اس قسم کے او بہت سے مسائل ہیں۔

مسائل عقائد جو قرآن میں مذکور نہیں

بعض مسائل ایسے ہیں جو قرآن مجید میں مذکور ہیں لیکن چونکہ ان کی کیفیت مذکور نہیں اس لئے ہر فرقہ نے اپنے اپنے اجتہاد کے موافق کیفیت کی تعین کی، اس تعین سے بالذات اور بواسطہ بہت سے مسائل پیدا ہو گئے۔ مثلاً" معاد کی کیفیات، قرآن مجید میں نہایت کثرت سے معاد کا ذکر ہے لیکن کیفیت کی تصریح نہیں اشاعرہ نے اس کی کیفیت یہ قرار دی کہ بعینہ وہی جسم دوبارہ پیدا کیا جائے گا جو دنیا میں موجود تھا حکمائے اسلام کے نزدیک معاد کو جسم سے تعلق نہیں عذاب و ثواب جو کچھ ہو گا روح پر ہو گا اور روح کو دوبارہ پیدا کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ روح جوہر بسیط ہے اور وہ پیدا ہو کر فنا نہیں ہوتی دوسری بحث پہلی قسم کے مسائل یعنی جن کا ذکر قرآن مجید یا احادیث صحیحہ میں سرے سے نہیں ہے وہ درحقیقت علم کلام میں داخل نہیں 1 لیکن چونکہ آج چھ سات سو برس سے وہ گویا اسلام کے اجزا بن گئے ہیں اس لئے ان کا ذکر ضروری ہے۔ چنانچہ حسب ذیل ہیں۔

اشاعرہ

1- خدا کسی جہت میں نہیں

2- خدا کے جسم نہیں ہے

3- خدا جوہر یا عرض نہیں

4- خدا کسی زمانہ میں نہیں یعنی زمانی چیز نہیں

5- خدا کسی غیر کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتا

6- خدا کی ذات میں کوئی حادث چیز قائم نہیں ہو سکتی

7- خدا کی صفات عین ذات نہیں

8- خدا قادر بالذات ہے یعنی فعل اور ترک فعل کا مختار ہے

9- خدا تمام ممکنات کا فاعل بالذات ہے

10- خدا کا ارادہ قدیم ہے

11- خدا کا کلام قدیم ہے اور وہ کلام نفسی ہے

12- انسان سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں وہ خدا کے اختیار سے سرزد ہوتے ہیں انسان کی قدرت اور اختیار کو کچھ دخل نہیں

13- خدا کے افعال معلل بالا اغراض نہیں

14- بقا ایک صفت وجودی ہے جو اصل وجود پر زائد ہے

15- سمع و بصر جو خدا کے اوصاف ہیں تمام محسوسات سے متعلق ہو سکتے ہیں

16- کلام باری میں کثرت نہیں بلکہ وہ واحد محض ہے

17- خدا کا کلام نفسی مسموع ہو سکتا ہے۔

دیگر فرقے

1- حنابلہ اور اکثر محدثین اس کے مخالف ہیں

2- کرامیتہ اس کے مخالف ہیں ابن تیمیہ بھی جسم کا قائل ہے

3- ابن تیمیہ وغیرہ کے نزدیک جوہر ہے

4 ~~5~~- وحدۃ وجود والوں کے نزدیک ہر چیز خدا ہے

5 ~~6~~- کرامیہ اس کے مخالف ہیں

6 ~~7~~- حکمائے اسلام اور اکثر معتزلہ کے نزدیک عین ذات ہیں

8- بوعلی سینا وغیرہ کے نزدیک موجب بالذات ہے یعنی جس طرح آفتاب سے روشنی صادر ہوتی ہے اسی طرح خدا سے افعال صادر ہوتے ہیں

9- بوعلی سینا وغیرہ کے نزدیک خدا واحد بالذات ہے اور جو چیز واحد بالذات ہے اس سے بالذات صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے- چنانچہ خدا نے صرف عقل اول کو پیدا کیا اور پھر عقل اول سے واسطہ در واسطہ تمام مخلوقات پیدا ہوئی-

10- معتزلہ کے نزدیک حادث ہے

11- حنبلیوں کے نزدیک خدا کا کلام گو قدیم ہے لیکن کلام نفسی نہیں بلکہ حرف اور صورت کا نام ہے معتزلہ کے نزدیک کلام الٰہی حادث ہے اور حرف و صوت کا نام ہے

12- معتزلہ کے نزدیک انسان کا ارادہ اور قدرت خرد اس کے افعال کی علت ہے البتہ یہ ارادہ اور قدرت خدا نے اس میں پیدا کی ہے-

13- معتزلہ کے نزدیک خدا کے ہر فعل کی غرض و غایت ہے

ان عقائد کے سوا اور بھی بہت سے عقائد ہیں مہمات مسائل یہی ہیں اس لئے ہم نے انہی پر اکتفا کی-

دوسری قسم کے عقائد وہ ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے-

جو امور قرآن میں مذکور ہیں ان کی کیفیت مذکور نہیں

یہ عقائد زیادہ ان چیزوں سے متعلق ہیں جو روحانیات یا عالم غیب میں داخل ہیں' مثلاً وجود ملائکہ حشر و نشر بہشت و دوزخ صراط میزان وغیرہ چونکہ ان کا ذکر خود قرآن مجید میں تھا اس لئے اجمالاً" تمام اسلامی فرقوں نے ان کو مانا لیکن ان کی حقیقت اور ماہیت کے متعین کرنے میں اختلاف ہوا بعض فرقوں نے الفاظ کے بالکل ظاہری معنی لئے بعض نے مجاز اور استعارہ کو دخل دیا' بعض نے خاص خاص الفاظ میں کچھ تاویل نہیں کی بلکہ یہ کہا کہ روحانیات کے سمجھانے کا یہ ایک طریقہ ہے- یہ اختلاف اگرچہ خود مقتضائے فطرت تھا لیکن ایک بڑا سبب یہ ہوا کہ قرآن مجید میں اس کا اشارہ موجود تھا-

قرآن مجید میں ایک آیت ہے

منه ایت محکمت ھن ام الکتب واخر متشابھت فاما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنته وابتغا تاویله ومایعلم تاویله الا الله والرسخون فی العلم یقولون امنا به (آل عمران رکوع)

(ترجمہ) "قرآن مجید کی بعض آیتیں صاف ہیں اور وہی ام الکتاب ہیں اور بعض مبہم ہیں۔ تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ مبہم آیتوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں تاکہ فساد پیدا کریں اور تاکہ ان کی تاویل کریں حالانکہ ان کی تاویل بجز خدا کے کوئی نہیں جانتا یا وہ لوگ جو علم میں پکے ہیں وہ کہتے ہیں ہم اس پر ایمان لائے۔"[2]

اختلاف اس طرح پیدا ہوا کہ ایک فریق نے والراسخون فی العلم کو الگ جملہ قرار دیا جس کے رو سے یہ معنی ہوئے کہ جو آیتیں مبہم ہیں ان کی تاویل خدا کے سو کوئی نہیں جانتا۔ باقی جو لوگ راسخ فی العلم ہیں وہ صرف یہ کہہ کر رہ جاتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے دوسرے فریق کے نزدیک والراسخون فی العلم الگ جملہ نہیں ہے بلکہ پہلے جملہ پر عطف ہے اس تقدیر پر معنی یہ ہوئے کہ مبہم آیتوں کی تاویل بجز خدا کے اور بجز ان لوگوں کے جو علم میں پکے ہیں اور کوئی نہیں جانتا۔ پہلے معنی کے قائل حضرت عائشہ، حسن بصری، مالک ابن انس، کسائی، فراء، اور جبائی وغیرہ ہیں دوسرے معنی کے قائل مجاہد، ربیع بن انس اور اکثر متکلمین ہیں، عبداللہ بن عباس سے دونوں طرح روایت ہے اس اختلاف سے ایک اور اختلاف پیدا ہوا یعنی یہ کہ کون سی آیتیں محکم ہیں اور کون سی مبہم اس بنا پر عقائد مبحوث فیہا میں متعدد اختلافات پیدا ہوئے۔

1- یہ عقائد جن آیتوں میں مذکور ہیں وہ مبہم ہیں یا نہیں؟
2- مبہم ہیں تو ان کی تاویل کرنی چاہیے یا نہیں؟
3- تاویل کرنی چاہیے تو کیونکر؟

چونکہ آئندہ ہر جگہ تاویل کی بحث آئے گی اس لئے سب سے پہلے ہم کو تاویل کا فیصلہ کرنا چاہیے یعنی یہ کہ تاویل کی کیا حقیقت ہے؟ تاویل مطلقاً ناجائز ہے یا کہیں جائز ہے اور کہیں ناجائز اگر بعض موقع پر جائز ہے تو جواز کا کیا قاعدہ ہے؟ تاویل کو کفر اسلام کا معیار کہاں تک قرار دیا جاسکتا ہے؟

تاویل کی حقیقت

تاویل کے معنی اصل لغت میں مرجع و سیرک ہیں اور اصطلاح میں تعبیر اور تفسیر کو کہتے ہیں قرآن مجید میں یہ لفظ اکثر انہی معنوں میں استعمال ہوا ہے سانبئک بتاویل مالم تستطع علیہ صبرا لیکن علمی یا تفسیری اصطلاح میں تاویل کے یہ معنی ہیں کہ کسی لفظ کے ظاہری اور لغوی معنی چھوڑ کر کوئی اور معنی لئے جائیں۔

اسلام میں جس قدر فرقے ہیں حشویہ کے سوا باقی سب نے تاویل کو جائز رکھا ہے۔ امام احمد بن حنبل کی نسبت اگرچہ روایت ہے کہ وہ بالکل مخالف تھے تاہم تین موقع پر وہ بھی تاویل کو جائز رکھتے تھے غرض اصل تاویل کے جواز میں بجز حشویہ کے اور کسی کو کلام نہیں گفتگو جو کچھ ہے وہ تاویل کے موقع اور محل میں ہے یعنی کہاں جائز ہے اور کہاں نہیں اسلامی فرقوں میں ظاہر پرستی اور دقیقہ سنجی کے لحاظ سے جو فرق مراتب تھا اسی نسبت سے تاویل کا دائرہ بھی محدود اور وسیع ہوا۔ سب س پہلا درجہ ارباب ظاہر کا ہے ان کے نزدیک کہیں تاویل جائز نہیں مثلاً" قرآن مجید میں ہے کہ ہم نے آسمان و زمین سے کہا کہ بہ خوشی یا باکراہ حاضر ہو۔ دونوں نے کہا ہم مطیعانہ حاضر ہیں۔"

یا مثلاً" قرآن میں ہے کہ جب ہم کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہو جا اور وہ ہو جاتی ہے' ارباب ظاہر کے نزدیک ان آیتوں میں وہی لغوی معنی مراد ہیں یعنی یہ کہ فی الواقع زمین و آسمان نے یہ الفاظ کہے تھے اور فی الواقع خدا ہر چیز کے پیدا ہونے کے وقت کن کا لفظ کہا کرتا ہے' امام ابوالحسن اشعری کا مذہب اسی کے قریب قریب ہے' قرآن مجید میں ہے کہ خدا کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں۔ امام موصوف نے کتاب الابانۃ میں تصریح کی ہے کہ ان لفاظ کے اصل معنی مراد ہیں' کوئی مجاز یا استعارہ نہیں ہے۔

ارباب ظاہر کے بعد عام اشاعرہ' پھر ماتریدیہ پھر معتزلہ پھر حکمائے اسلام ہیں۔ اس بحث میں سب سے اہم امر تاویل کے اصول کا انضباط ہے یعنی کن موقعوں پر تاویل جائز ہے اور کن موقعوں پر نہیں۔ امام غزالی نے احیاء العلوم میں

اور فصل التفرقہ بین الاسلام والزندقہ میں اس پر نہایت خوبی سے بحث کی ہے' اس لئے ہم اس کا لفظی ترجمہ نقل کرتے ہیں۔ احیاء العلوم جزو اول کتاب قواعد العقائد فصل ثانی میں ہے۔

تاویل کے متعلق امام غزالی کی رائے

اگر تم یہ کہو کہ اس بات سے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان علوم کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن جن میں سے بعض نہایت واضح ہیں اور ابتداء ذہن میں آجاتے ہیں بعض خفی ہیں جو مجاہدہ و ریاضت کدو کاوش اور فکر صحیح سے حاصل ہوتے ہیں اور وہ بھی اس وقت کہ دنیا کی تمام چیزوں سے فارغ الذہن ہو کر انہی پر توجہ کی جائے حالانکہ یہ بات بظاہر شریعت کے مخالف معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ شریعت میں ظاہر و باطن دو الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ شریعت کا جو ظاہر ہے وہی باطن ہے جو مخفی ہے وہی آشکار ہے تو تم کو یہ جاننا چاہیے کہ ان علوم کا خفی و جلی ہونا ایسی بات ہے جس سے کوئی صاحبِ فہم انکار نہیں کر سکتا۔ صرف وہ لوگ اس کا انکار کرتے ہیں جنہوں نے بچپن کے زمانہ میں کچھ سن لیا اور اسی پر جم گئے۔ انہوں نے بلندی کی طرف اور علماء و اولیاء کے مقامات کی طرف ترقی نہیں کی اور یہ خود شریعت کے دلائل سے ثابت ہے۔ آنحضرت نے فرمایا کہ قرآن کے معنی ایک ظاہر ہیں اور ایک باطن ایک حد ہے اور ایک مطلع (یہ حدیث صحیح نہیں مترجم) حضرت علیؓ نے اپنے سینہ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ اس میں بڑے بڑے علوم ہیں کاش ان کا کوئی حامل ملتا' آنحضرتؐ نے فرمایا کہ ہم پیغمبر لوگ ہیں ہم کو یہ حکم ہے کہ ہم لوگوں سے ان کی عقل کے موافق بات کریں (یہ حدیث بھی مرفوع نہیں بلکہ حضرت علیؓ کا قول ہے)۔ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی بات کسی قوم کے سامنے بیان کی جائے اور وہ ان کی عقل سے باہر ہو تو ان کے حق میں فتنہ ہو گی خدا نے کہا ہے وتلک الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جو کچھ میں جانتا ہوں اگر تم بھی جانتے تو ہنستے کم اور روتے زیادہ۔

اب بتاؤ اگر یہ راز کی باتیں نہ تھیں جن کے ظاہر کرنے سے آپ کو اس بنا پر منع کیا گیا تھا کہ لوگ ان کو نہیں سمجھ سکتے تھے یا اور کوئی مصلحت تھی تو آنحضرتؐ

نے ان کو ظاہر کیوں نہیں فرمایا' اور یہ ظاہر ہے کہ اگر آنحضرت بیان کرتے تو لوگ بہر حال تصدیق کرتے۔ ابن عباسؓ نے اس آیت کے متعلق اللہ الذی خلق سبع سموت ومن الارض مثلھن کہا ہے کہ اگر اس آیت کے کی تفسیر میں بیان کروں تو تم لوگ مجھ کو پتھر مارو گے اور دوسری روایت میں ہے کہ تم کہو گے کہ عبداللہ بن عباس کافر ہے۔ اور ابو ہریرہؓ کا قول ہے کہ میں نے آنحضرتؐ سے دو قسم کی باتیں یاد کیں۔ ایک کو شائع کیا اور دوسرے کو اگر شائع کروں تو میری یہ گردن کاٹ ڈالی جائے گی' اور آنحضرت نے فرمایا کہ ابو بکر کو جو فضیلت تم لوگوں پر ہے وہ زیادہ نماز پڑھنے اور روزہ رکھنے سے نہیں ہے۔ بلکہ اس راز کی وجہ سے ہے جو اس کے سینہ میں امانت ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ راز مذہبی ہی اصول کے متعلق تھا اور جو چیز مذہبی اصول میں داخل تھی وہ ظاہر طور پر اوروں سے بھی مخفی نہیں ہو سکتی تھی سہل تستری کا قول ہے کہ علماء کے پاس تین قسم کے علوم ہوتے ہیں۔

1- علم ظاہر جس کو وہ اہل ظاہر کے سامنے پیش کرتے ہیں۔
2- علم باطن جو صرف ان لوگوں پر ظاہر کیا جاتا ہے جو اس کے اہل ہوتے ہیں۔
3- وہ علم جس کا تعلق صرف خدا سے ہوتا ہے اور کسی کے سامنے ظاہر نہیں کیا جاتا

بعض عرفا کا قول ہے کہ ربوبیت (خدائی) کا بھید ظاہر کرنا کفر ہے .بعضوں کا قول ہے کہ ربوبیت ایک ایسا راز ہے کہ اگر ظاہر کر دیا جائے تو نبوت بیکار ہو جائے اور نبوت ایک ایسا راز ہے کہ اگر ظاہر کر دیا جائے تو علم بیکار ہو جائے اور علماء کو خدا کے ساتھ ایسا راز ہے کہ اگر ظاہر کو دیا جائے تو تمام احکام باطل ہو جائیں اس قائل کا غالباً مطلب یہ ہے کہ نبوت کو تاہ بینوں کے نزدیک باطل ہو جائے گی ورنہ اگر یہ مطلب نہ ہو تو یہ قول غلط ہے۔ بلکہ سچ یہ ہے کہ ان دونوں میں تناقض نہیں کیونکہ کامل وہی ہے جس کا نور مغفرت' نور تقوی کو بجھانہ دے اور ظاہر و باطن میں کیوں کر اختلاف ہو سکتا ہے۔ کیونکہ باطن اگر ظاہر کا مخالف ہے تو شریعت باطل ہو جائے گا اور یہ وہی بات ٹھہرے گی کہ حقیقت خلاف شریعت ہے او یہ کفر ہے کیونکہ شریعت ظاہر کا نام ہے اور حقیقت باطن کا اور اگر شریعت و حقیقت دونوں ایک ہی ہیں تو پھر دو قسمیں کیسی؟ اس صورت میں شریعت میں کوئی قابل اخفاراز نہ ہو گا

اور ظاہر و پنہاں ایک ہو گا۔

تو تم کو جاننا چاہیے کہ یہ سوال ایک بڑی مہم کی سلسلہ جنبانی کرتا ہے اور علم مکاشفہ کی طرف منجر ہوتا ہے اور علم المعاملہ کی غرض و غایت سے دور جا پڑتا ہے۔ حالانکہ ان تصنیفات کا مقصد صرف علم المعاملہ ہے کیونکہ جو عقائد اوپر مذکور ہوئے وہ اعتقادات قلبی میں داخل ہیں اور ہم نے ان پر تقلیداً یقین کیا ہے' نہ کہ کشف حقیقت کے طور پر کیونکہ تمام لوگ کشف حقیقت پر مجبور نہیں کئے گئے ہیں' اور اگر یہ اعتقاد اعمال میں داخل نہ ہوتے تو ہم اس کتاب میں ان کا ذکر بھی نہ کرتے اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ وہ دل کی ظاہری حالت سے متعلق ہیں نہ باطنی تو ہم اس کتاب کے حصہ اول میں اس کا ذکر نہ کرتے باقی حقیقی انکشاف ہوتا تو یہ قلب کے باطن سے متعلق ہے تاہم چونکہ گفتگو کا موقع ایسا آپڑا ہے کہ ظاہر و باطن میں تناقض کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے مختصر طور پر اس عقدہ کا حل کرنا ضرور ہے۔

وہ اسرار جن کا فاش کرنا منع ہے ان کی پانچ قسمیں ہیں

جو شخص یہ کہتا ہے کہ شریعت و حقیقت یا ظاہر و باطن باہم مخالف ہیں وہ اسلام کے بجائے کفر سے زیادہ قریب ہے اصل یہ ہے کہ جو اسرار مقربین سے مخصوص ہیں' اور جن کو اور لوگ نہیں جانتے اور جن کا فاش کرنا منع ہے ان کی پانچ قسمیں ہیں۔

1- پہلی قسم یہ ہے کہ وہ بات فی نفسہ دقیق ہے اور اکثر طبیعتیں اس کے سمجھنے سے عاجز ہیں تو وہ خواہ مخواہ مقربین کے ساتھ مخصوص ہو گی اور ان کا فرض ہو گا کہ اس کو نااہلوں پر ظاہر نہ کریں ورنہ ان کے حق میں وہ موجب فساد ہو گی کیونکہ ان کے فہم کی وہاں تک رسائی نہیں ہو سکتی اسی بنا پر جب لوگوں نے آنحضرت سے روح کی حقیقت پوچھی تو آنحضرتؐ نے اعراض کیا کیونکہ روح کی حقیقت عام لوگوں کے فہم میں نہیں آسکتی اور وہم اس کی حقیقت کے دریافت سے عاجز ہے یہ نہ سمجھو کہ آنحضرت کو بھی روح کی حقیقت معلوم نہیں تھی کیونکہ جو شخص روح کی حقیقت نہیں جانتا وہ اپنی حقیقت نہیں جانتا اور جو شخص اپنی حقیقت نہیں جان سکتا وہ خدا کو کیا پہچان سکتا ہے بعض علماء اور اولیا کو روح کی حقیقت

معلوم ہوتی ہے لیکن وہ لوگ آداب شریعت کا لحاظ رکھتے ہیں اور اس سے جس موقع پر انبیا نے سکوت کیا ہے وہ بھی سکوت کرتے ہیں۔ روح پر کیا موقوف ہے، خدا کی صفات میں وہ باریکیاں ہیں جن کو عوام نہیں سمجھ سکتے چنانچہ آنحضرتؐ نے خدا کے صرف ظاہری صفات مثلاً" علم قدرت وغیرہ بیان کیں ان کو بھی لوگوں نے اس وجہ سے سمجھا کہ وہ خود بھی علم اور قدرت رکھتے تھے اس لئے خدا کی قدرت اور علم کو اس پر قیاس کر سکے اور اگر خدا کے وہ اوصاف بیان کئے جائیں جن کے مشابہ کوئی صفت انسان میں موجود نہیں ہے تو انسان اس کا تصور نہیں کر سکتا بلکہ جماع کی لذت کو اگر کسی بچہ یا نامرد کو سمجھانا چاہو تو وہ نہیں سمجھ سکتا بجز اس کے کہ کھانے میں جو لذت ہے وہ اس کے مشابہ ہے لیکن یہ سمجھنا درحقیقت سمجھنا نہیں ہے۔ خدا کے علم و قدرت اور انسان کے علم و قدرت میں جو فرق ہے وہ اس سے کہیں زیادہ ہے جس قدر کھانے کی لذت اور جماع کی لذت میں ہے۔

مختصر یہ کہ انسان صرف اپنی ذات اور صفات (موجودہ یا گذشتہ) کا تصور کرتا ہے پھر اپنے آپ پر قیاس کر کے دوسروں کی ذات و صفات کا بھی تصور کرتا ہے اور یہ بھی اندازہ کر سکتا ہے کہ دونوں میں شرف و کمال کے لحاظ سے فرق ہے۔ اس بنا پر انسان جو کچھ کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں کر سکتا کہ خود اس میں جو اوصاف پائے جاتے ہیں مثلاً" فعل، قدرت، علم وغیرہ انہی کو خدا میں بھی ثابت کرے صرف یہ فرق ہو گا کہ خدا کی صفات کو اپنی صفات سے نہایت بالاتر قرار دے گا۔ تو انسان درحقیقت اپنے ہی صفات کا اثبات کرتا ہے نہ ان صفات کا جو خدا کے مخصوص صفات ہیں اسی بنا پر آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ اے خدا میں تیری توصیف اس طرح نہیں کر سکتا جس طرح تو نے خود کی ہے اس حدیث کے یہ معنی نہیں کہ آنحضرت کو خدا کے صفات معلوم تھے اور ان کو ادا نہیں کر سکتے تھے بلکہ آپ کو اعتراف تھا کہ میں خدا کی صفات کی حقیقت سمجھنے سے معذور ہوں۔ بعض بزرگوں نے کہا کہ خدا کی حقیقت خدا ہی سمجھ سکتا ہے اور حضرت ابوبکرؓ کا قول ہے کہ وہ خدا تعریف کا مستحق ہے جس نے اپنے پہچاننے کا یہ طریقہ رکھا ہے کہ اس کے نہ پہچان سکنے کا اقرار کیا جائے۔

یہاں پہنچ کر ہم کو قلم کی زبان روک لینی چاہیے اور اپنے مقصد کی طرف واپس آنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ ان پانچ قسموں میں سے ایک وہ مسائل ہیں جو فہم کے دائرہ سے باہر ہیں انہی میں روح کا مسئلہ بھی ہے خدا کے بعض صفات بھی اس میں داخل ہیں حدیث ذیل میں بھی اسی طرف اشارہ ہے خدا کے ستر پردے ہیں جو نور کے ہیں اور اگر وہ کھل جائیں تو دیکھنے والے جل کر رہ جائیں۔

2- دوسری قسم کے اسرار جن کو انبیاء اور صدیقین ظاہر نہیں کرتے وہ ہیں کہ بجائے خود قابل فہم ہیں۔ لیکن ان کا ذکر اکثروں کے حق میں مضر ہے، گو انبیاء اور صدیقین کے حق میں مضر نہیں، مثلاً" جبر و قدر کا مسئلہ جس کا ظاہر کرنا اہل علم کو ناجائز ہے اور یہ کچھ تعجب کی بات نہیں ہے کہ بعض حقائق کا ذکر بعض لوگوں کے حق میں مضر ہو مثلاً" آفتاب کی روشنی چمگادڑ کے حق میں اور گلاب کی خوشبو گبریلے کے حق میں مضر ہے۔ مثلاً" یہ عقیدہ کہ کفر، زنا، معاصی اور برائیاں سب خدا کے حکم اور ارادہ مشیت سے ہیں فی نفسہ سچ ہے۔ لیکن یہی بات اکثروں کے حق میں مضر ہے کیونکہ یہ امران کے نزدیک سفاہت کی دلیل ہے اور حکمت کے خلاف ہے اور گویا برائی اور ظلم کو جائز رکھنا ہے۔ چنانچہ ابن الراوندی اور بعض اور نالائق اسی بنا پر ملحد ہو گئے۔ قضا و قدر کے مسئلہ کا بھی یہی حال ہے کہ اگر وہ ظاہر کر دیا جائے تو اکثر لوگوں کو خدا کے عجز کا گمان ہو گا کیونکہ اس شبہہ کا جو اصلی جواب ہے وہ عام لوگوں کی سمجھ میں نہیں آ سکتا۔

اس کی مثال ایک شخص یوں دے سکتا ہے کہ اگر یہ بتا دیا جائے کہ قیامت کے آنے میں ہزار برس یا کم و بیش کی دیر ہے تو ہر شخص اس بات کو سمجھ سکتا تھا، لیکن اگر یہ تعین کر دی جاتی تو خلاف مصلحت ہوتا اور اس میں خلق کو ضرر پہنچتا۔ کیونکہ اگر قیامت کے آنے میں زیادہ دیر ہے تو لوگ اس خیال سے کہ ابھی بہت دن ہیں قیامت کی چنداں پروانہ کرتے، اور اگر قیامت کا زمانہ قریب ہے اور وہ متعین کر دیا جاتا تو لوگوں پر اس قدر خوف طاری ہو جاتا کہ کام کاج چھوڑ دیتے اور دنیا برباد ہو جاتی۔ یہ مثال اگر صحیح ہو تو اسی دوسری قسم کی مثال ہو گی۔

3- تیسری قسم کے وہ امور ہیں کہ اگر صاف طور پر کہہ دیئے جائیں تو سمجھ

میں آ جائیں اور اس میں کچھ ضرر بھی نہیں لیکن ان کو استعارہ اور رمز کے پیرایہ میں اس غرض سے بیان کیا جاتا ہے کہ سننے والے کے دل میں اس کا اثر قوی ہوتا ہے اور مصلحت اسی کی مقتضی ہے کہ دل پر زیادہ قوی اثر ہو۔ مثلاً" اگر کوئی شخص کہے کہ میں نے فلاں کو دیکھا کہ وہ سور کی گردن میں موتیوں کا ہار پہناتا تھا اور اس سے مراد یہ کہ وہ نااہلوں کو تعلیم دے رہا تھا تو سننے والا ظاہری معنی سمجھے گا لیکن محقق شخص جب غور کرے گا اور اس کو معلوم ہو گا کہ وہاں نہ سور تھا نہ موتی تو اصل غرض کی طرف اس کا خیال منتقل ہو گا چنانچہ شاعر نے کہا

رجلان خیاط و اخر حائک
متقا بلان علی السماک الاغرل
لانال ینسج ذاک خرقة مدبر
ویخیط صاحبه تیاب المقبل

ان شعروں میں شاعر نے آسمانی اقبال وادبار کو دو کاریگروں سے تعبیر کیا ہے' اس علم کی تعبیر میں معنی مقصود کو ایسی صورت کے ذریعہ سے بیان کیا جاتا ہے جو عین معنی یا اس کی مثال پر مشتمل ہوتی ہے' اسی قسم میں آنحضرت کا یہ قول داخل ہے کہ مسجد تھوک سے اس طرح کبیدہ ہو کر سمٹ جاتی ہے جس طرح چمڑا آگ پر رکھنے سے حالانکہ بظاہر مسجد میں انقباض نہیں پیدا ہوتا لیکن مقصود یہ ہے کہ مسجد قابل تعظیم چیز ہے اور اس میں تھوکنا اس کی تحقیر ہے اس لئے یہ فعل مسجد کی شان کے اس قدر مخالف ہے گویا چمڑے کو آگ میں ڈال دینا ہے اسی طرح آنحضرت کا یہ قول کہ جو شخص امام سے پہلے رکوع سے اٹھتا ہے وہ اس بات سے نہیں ڈرتا کہ خدا اس کے سر کو گدھے کا سر بنا دے اگرچہ ظاہری صورت کے لحاظ سے ایسا کبھی واقع نہیں ہوا اور نہ کبھی ہو گا۔ لیکن اصل مقصد کے لحاظ سے یہ صحیح ہے کیونکہ گدھے کے سر میں صورت و شکل کے لحاظ سے کوئی خصوصیت نہیں اس کی جو کچھ خصوصیت ہے وہ حماقت اور عبادت کے لحاظ سے ہے اور جو شخص امام سے پہلے سر اٹھاتا ہے حماقت کے لحاظ سے اس کا سر گویا گدھے کا سر ہے کیونکہ یہ انتہائی حماقت ہے کہ ایک شخص کسی کے پیچھے چلتا ہے اور پھر اس سے آگے نکل جائے یہ امر کہ

اس موقع پر ظاہری معنی مقصود نہیں- دو طرح پر ثابت ہوتا ہے- یا دلیل عقلی سے یا دلیل شرعی سے- دلیل عقلی یہ کہ ظاہری معنی لینے ممکن نہ ہوں- مثلاً" آنحضرتؐ کا قول کہ مسلمانوں کے دل خدا کی دو انگلیوں میں ہے حالانکہ اگر مسلمانوں کے دل کو دیکھا جائے تو اس میں کہیں انگلیاں نظر نہ آئیں گی اس سے معلوم ہوا کہ انگلیوں سے یہاں قدرت مراد ہے کیونکہ انگلی کی اصلی حقیقت قدرت اور طاقت ہے اور قدرت کی تعبیر انگلی سے اس لئے کی گئی کہ کمال اقتدار کی تعبیر کا یہ نہایت موثر طریقہ ہے اور اس طرح کمال اقتدار کو ان لفظوں سے تعبیر کیا ہے انما قولنا لشی اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون (جب ہم کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ ہو جا اور وہ ہو جاتی ہے یہاں ظاہری معنی کسی طرح نہیں لئے جاسکتے کیونکہ جو چیز معدوم ہے وہ قابل خطاب نہیں تعمیل کا کیا ذکر اور اگر پیدا ہونے کے بعد یہ خطاب ہے تو تحصیل حاصل ہے لیکن چونکہ کمال اقتدار کے ظاہر کرنے کا یہ عمدہ پیرا یہ ہے اس لئے اس طریقہ سے اس کو ادا کیا گیا' دلیل شرعی کے یہ معنی کہ ظاہری معنی کا مراد لینا ممکن ہو- لیکن روایت سے یہ ثابت ہو گیا ہو' کہ وہ معنی مراد نہیں جیسا کہ اس آیت میں انزل من السماء ماء فسالت اودیہ بقدر ھا الخ ○ پانی سے قرآن اور وادیوں سے دل مراد ہیں جن میں سے بعض میں بہت ساخس و خاشاک ہے بعض میں کم اور بعض میں بالکل نہیں اور جھاگ سے کفرو نفاق مراد ہے کیونکہ گو وہ نمایاں ہے اور پانی پر تیرتا رہتا ہے لیکن ناپائدار ہے اور ہدایت جو لوگوں کو نفع رساں ہے قائم اور دیرپا ہے-

اس تیسری قسم کو لوگوں نے زیادہ وسعت دی ہے- یہاں تک کہ قیامت میں ترازو پل صراط وغیرہ وغیرہ کا جو ذکر ہے ان کو بھی اسی پر محمول کیا- لیکن یہ بدعت ہے کیونکہ کوئی حدیث اس کے موافق منقول نہیں اور اس کے ظاہری معنی مراد لینے میں کوئی استحالہ نہیں اس لئے ظاہری معنی لینے چاہیں[3]-

4- چوتھی قسم یہ ہے کہ انسان ایک چیز کو پہلے اجمالاً" جانے پھر تحقیق اور ذوق سے اس کی حقیقت اس طرح سمجھے کہ ایک حالت طاری ہو جائے ان دونوں علموں میں ایسا فرق ہے جیسا چھلکے اور مغز میں یا ظاہر و باطن میں اس کی یہ مثال ہے؟

کہ جس طرح کسی شخص کو کوئی چیز تاریکی میں یا بہت دور سے نظر آئے' اس صورت میں اس کو ایک قسم کا علم حاصل ہو گا۔ لیکن جب روشنی میں یا قریب سے دیکھے گا تو دونوں صورتوں میں تفاوت معلوم ہو گا۔ دوسری حالت پہلی حالت کی مناقض نہ ہو گی بلکہ اس کی تکمیل ہو گی۔ علم' تصدیق اور ایمان کی بھی یہی حال ہے۔ انسان عشق بیماری یا موت کا یقین رکھتا ہے لیکن جب خود اس کو یہ موقعے پیش آتے ہیں تو وہ یقین پہلے یقین سے کہیں زیادہ کامل ہوتا ہے' بلکہ انسان کی شہوت اور عشق اور تمام دیگر جذبات کے متعلق مختلف حالتیں ہوتی ہیں۔ وہ یقین جو وقوع کے قبل ہوتا ہے جو وقوع کے بعد ہوتا ہے جو ختم ہو جانے کے بعد ہوتا ہے آپس میں مختلف ہیں مثلاً بھوک جب زائل ہو جاتی ہے تو اس کے یقین کی حالت اس سے مختلف ہوتی ہے جو عین بھوک کی حالت میں تھی اسی طرح علوم دین کی حالت ہے کہ وجدان کے مرتبہ کو پہنچ کر کامل ہوتے ہیں کمال سے پہلے جو حالت تھی وہ گویا ظاہر ہے اور کمال کی حالت گویا باطن ہے۔ ایک بیمار کے ذہن میں صحت کا جو مفہوم ہے وہ اس سے کہیں مختلف ہے جو ایک صحیح کے ذہن میں ہے۔

ان چاروں اقسام میں لوگوں کی حالت متفاوت ہے۔ حالانکہ ان سب حالتوں میں باطن ظاہر کا مناقض نہیں بلکہ اس کا متمم ہے جس طرح مغز چھلکے کا متمم ہے۔

5- یہ وہ صورت ہے کہ زبان حال کو زبان قال سے تعبیر کیا جاتا ہے' کوتاہ فہم ظاہر پر اٹکتا ہے اور اس کو حقیقی نطق سمجھتا ہے' لیکن حقیقت شناس اصلی راز کو سمجھتا ہے یہ ایک ضرب المثل ہے کہ دیوار نے کھونٹی سے کہا کہ تو مجھ کو کیوں چھیدتی ہے کھونٹی نے کہا کہ اس سے پوچھو جو مجھ کو ٹھوک رہا ہے۔ کیونکہ میں خود مختار نہیں ہوں۔ یہاں زبان حال کو زبان قال سے ادا کیا۔ اسی طرح قرآن کی یہ آیت۔

ثم استوی الی السماء وھی دخان فقال لھا وللارض ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طائعین پھر خدا آسمان کی طرف بڑھا جب کہ وہ دھواں تھا اس سے اور زمین سے خطاب کر کے کہا کہ تم دونوں بہ خوشی یا براکراہ حاضر ہو۔ دونوں نے کہا ہم بہ خوشی آتے ہیں۔

احمق آدمی اس کے یہ معنی قرار دیتا ہے کہ آسمان اور زمین بھی عقل و فہم رکھتے ہیں اور یہ الفاظ حرف اور صورت کے ذریعہ سے خدا نے ان سے کہے زمین اور آسمان نے ان کو سمجھا اور جواب دیا کہ ہم حاضر ہیں۔ لیکن نکتہ شناس جانتا ہے کہ یہ زبان حال ہے جس سے مراد یہ ہے کہ زمین اور آسمان خدا کے ارادہ سے وابستہ ہیں اسی طرح پر خدا کا یہ قول ہے۔

وان من شی الا یسبح بحمدہ ایک چیز بھی ایسی نہیں جو خدا کے حمد کی تسبیح نہ پڑھتی ہو۔

کودن آدمی اس آیت سے یہ سمجھتا ہے کہ جمادات میں حیات عقل اور گویائی ہے اور وہ حقیقتہ سبحان اللہ کا لفظ ادا کرتے ہیں' لیکن نکتہ دان جانتا ہے کہ زبان قال مراد نہیں بلکہ یہ مراد ہے کہ خود جمادات کا وجود خدا کی تسبیح خدا کی تقدیس اور خدا کی وحدانیت کی شہادت ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے

وفی کل شیء له اٰیته تدک علی انه الواحد

ترجمہ۔ محاورہ میں کہتے ہیں کہ یہ عمدہ صنعت گری کاریگر کی حسن صنعت اور کمال فن کی شہادت ہے اس سے یہ مراد نہیں ہوتی کہ وہ صنعت گری زبان سے بولتی ہے بلکہ اس کی حالت سے یہ معنی پیدا ہوتے ہیں' اسی طرح جو چیز ہے وہ کسی موجد کی محتاج ہے جو اس کو پیدا کرتا ہے اور اس کو اور اس کے اوصاف کو قائم رکھتا ہے' اور اس کی حالتوں کو بدلتا رہتا ہے' یہ محتاج ہونا خود موجد کی تقدیس کی شہادت ہے لیکن اس شہادت کو صرف اہل نظر سمجھتے ہیں نہ ارباب ظاہر جن کی سمجھ صرف ظاہر پر محدود ہے اس لئے خدا نے کہا۔

ولکن لا تفقھون تسبیحھم لیکن تم لوگ ان کی تسبیح نہیں سمجھتے۔

کوتاہ نظر تو مطلقاً" نہیں سمجھ سکتے۔ علمائے راسخین اور مقربین سمجھتے ہیں لیکن وہ بھی کنہ اور ماہیت نہیں سمجھتے کیونکہ اشیاء جو خدا کی تقدیس کی شہادت دیتی ہیں ان کی شہادت مختلف قسم کی ہے اور ہر شخص اپنی عقل و بصیرت کے درجہ کے لحاظ سے ان کو سمجھتا ہے' ان شہادتوں کے اقسام گنانا علم معاملہ کی حد سے باہر ہے۔

غرض یہ وہ مرحلہ ہے جس میں ارباب ظاہر اور ارباب باطن میں تفاوت اور

فرق ہے اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ باطن اور ظاہر میں فرق ہے۔

اس مقام میں لوگوں نے افراط و تفریط کی ہے بعض اس قدر بڑھ جاتے ہیں کہ سرے سے ظاہر کو اڑا دیتے ہیں یہاں تک کہ جس قدر ظواہر اور براہین ہیں کل یا قریبا کل کو بدل دیتے ہیں مثلاً" خدا کے ارشادات کو۔

ونکلمنا ایدیھم وتشھدارجلھم وقالو لجلودھم لم شھدتم علینا قالوا انطقنا اللہ الذی انطق کل شیء ہم سے ان کے ہاتھ باتیں کریں گے اور ان کے پاؤں شہادت دیں گے اور وہ لوگ اپنے بدن کی کھال سے کہیں گے کہ تم نے ہمارے خلاف کیوں گواہی دی کھالیں کہیں گی کہ ہم کو اس خدا نے گویا کر دیا جس نے تمام چیزوں کو گویا کر دیا۔

اسی طرح منکر و نکیر کے سوال و جواب ۔ میزان ۔ پل صراط ۔ حساب و کتاب ۔ دوزخیوں اور بہشتیوں کے مناظرے دوزخیوں کا یہ کہنا کہ ہم کو تھوڑا سا پانی یا جو کچھ خدا نے تم کو دیا ہے دو۔ ان تمام باتوں کو یہ لوگ زبان حال قرار دیتے ہیں۔

دوسرے گروہ نے اس قدر مبالغہ کیا کہ سرے سے سدباب کر دیا امام احمد بن حنبل انہی لوگوں میں ہیں وہ کن فیکون کی تاویل سے بھی منع کرتے ہیں اور یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ خدا ہر چیز کے پیدا کرنے کے وقت کن کا لفظ بولا کرتا ہے یہاں تک کہ میں نے امام احمد بن حنبل کے بعض مقلدین سے سنا کہ امام موصوف نے صرف تین حدیثوں کے تاویل کو بالکل ناجائز قرار دیا وہ تین موقع یہ ہیں۔ حجر اسود دنیا میں خدا کا دایاں ہاتھ ہے، مسلمان کا دل خدا کی دو انگلیوں میں ہے۔ مجھ کو یمن سے خدا کی بو آتی ہے' امام احمد بن حنبل کی نسبت یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ وہ استواء علی العرش اور نزول کے معنی استقرار اور انتقال کے سمجھتے ہوں گے۔ البتہ انہوں نے تاویل کو بلحاظ پیش بندی اور نفع عام کے سرے سے روکا ہو گا۔ کیونکہ ایک دفعہ دروازہ کھل جاتا ہے تو بات قابو سے باہر ہو جاتی ہے اور اعتدال قائم نہیں رہتا کیونکہ جب اعتدال سے آگے قدم بڑھا تو اس کی کوئی حد نہیں قرار پا سکتی۔ اس بنا پر اس قسم کی روک ٹوک میں کچھ مضائقہ نہیں، سلف کے طریقہ سے بھی اس کی

تائید ہوتی ہے وہ لوگ ان موقعوں کی نسبت کہتے تھے کہ جس طرح روایت میں ہے۔ اسی طرح رہنے دو۔

امام مالک سے کسی نے استواء علی العرش کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا استواء معلوم ہے لیکن اس کی کیفیت مجہول اور اس پر ایمان لانا واجب اور سوال کرنا بدعت ہے۔

بعض لوگوں نے اعتدال کا طریقہ اختیار کیا تو یہ کیا کہ خدا کے صفات کے متعلق جو نصوص ہیں ان کی تاویل کی اور قیامت کے متعلق جو کچھ آیا ہے ان کو بحال خود رہنے دیا اور ان میں تاویل کرنے سے ممانعت کی۔ یہ لوگ اشعریہ ہیں معتزلہ نے ان پر ترقی کی یعنی صفات الٰہی میں سے مرئی ہونے اور سمیع و بصیر ہونے کی تاویل کی معراج کو غیر جسمانی قرار دیا' عذاب قبر میزان پل صراط وغیرہ کی بھی تاویل کی تاہم اس بات کا اعتراف کیا کہ معاد جسمانی ہو گا' اور بہشت میں تمام ماکولات مشمومات و منکوحات اور دیگر لذات جسمانی ہوں گے اسی طرح دوزخ کا عذاب بھی جسمانی ہو گا۔ اس میں ایسا آتشیں مادہ ہو گا جس سے بدن کی کھال جل جائے گی۔ فلاسفہ (اسلام) نے اس سے بھی زیادہ ترقی کی اور کہا کہ قیامت کے باب میں جو کچھ وارد ہے وہ لذتیں یا تکلیفیں سب روحانی ہیں یہ لوگ معاد جسمانی کے منکر اور بقائے نفس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ نفس پر جو کچھ عذاب و ثواب ہو گا وہ حسی نہیں ہو گا۔

یہ لوگ حد سے بڑھ جانے والے ہیں' فلاسفہ کی اس آزادی اور حنبلیوں کے جمود میں جو بین بین کا درجہ ہے وہ باریک او غامض ہے اور اس کو صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو توفیق یافتہ ہیں اور جو تمام چیزوں کو روایت سے نہیں بلکہ خدائی روشنی سے دیکھتے ہیں' پھر جب ان پر حقائق امور منکشف ہو جاتے ہیں تو وہ روایت اور الفاظ پر نظر ڈالتے ہیں' ان میں سے جو الفاظ انکشاف کے موافق ثابت ہوتے ہیں ان کو بحال خود رہنے دیتے ہیں اور جو مخالف ہوتے ہیں ان کی تاویل کرتے ہیں۔ باقی جن لوگوں کا مدار صرف روایت پر ہے تو ان کا قدم کسی مقام پر ٹھہر نہیں سکتا اور نہ ان کا کوئی مستقر قرار پا سکتا ہے اور جو شخص محض روایت پر

بھروسہ کرتا ہے اس کو یہی مناسب ہے کہ امام احمد بن حنبل کا طریقہ اختیار کرے
کیونکہ اعتدال حقیقی کا ظاہر کرنا علم مکاشفہ میں داخل ہے۔ اور اس میں گفتگو کرنی
طول کھینچتی ہے۔ اس لئے ہم اس میں نہیں گھستے۔
مقصود صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ ظاہر و باطن مخالف نہیں ہیں بلکہ موافق ہیں
ان پانچوں اقسام کی تفصیل سے بہت سی باتیں حل ہو گئیں۔

تاویل کے متعلق امام غزالی کی کتاب فیصل التفرقہ کا خلاصہ

امام صاحب نے اس نازک اور دقیق مضمون میں مبحوث اور مشتبہ مسائل کے جو پانچ اقسام قرار دیئے ان سے تاویل کا مسئلہ بہت کچھ حل ہو جاتا ہے، تاہم خاص اس بحث پر کہ تاویل کے کس قدر اقسام ہیں؟ تاویل کے جواز کے کیا شرائط ہیں اور جواز کی حیثیت سے ان اقسام میں کیا ترتیب ہے، امام صاحب کا ایک خاص رسالہ ہے جس نے اس بحث کا پورا فیصلہ کر دیا ہے، اس لئے اس کا نقل کرنا بھی اس موقع پر ضرور ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ اشیاء کے وجود کی پانچ قسمیں ہیں۔

1- وجود ذاتی :- یعنی وجود حقیقی مثلاً" آسمان و زمین کا وجود

2- وجود حسی :- یعنی وہ وجود جو صرف صاحب حس کے ساتھ خالص ہے۔ مثلاً" خواب کے واقعات یا مثلاً" بعض بیماروں کو بیداری کی حالت میں صورتیں نظر آتی ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کو ملائکہ کی جو صورتیں نظر آتی ہیں۔ امام صاحب اس کو بھی اسی قسم میں داخل کرتے ہیں۔ چنانچہ اس قسم کے تحت میں لکھتے ہیں۔

بل قدیتمثل لانبیاء والاولیاء فی الیقظنه والصحنه صورجمیلته محاکیته لجواهرالملئکته وینتهی الیهم الوحی والا لها م بواسطتها فینلقون من امرالغیب ماینلقاه غیر هم فی النوم وذلک لشدته صفاباطنهم کماقال الله تعالی فتمثل لها بشرا سویا وکمانه صلی الله علیه وسلم رای جبریل کثیرا

بلکہ کبھی انبیا اور اولیا کو بیداری اور صحت میں خوبصورت صورتیں نظر آتی ہیں جو جواہر ملائکہ کے مشابہ ہوتی ہیں انہی صورتوں کے ذریعہ سے انبیاء اور اولیا کو

وحی اور الہام ہوتا ہے تو غیب کے امور جو اوروں کو خواب میں معلوم ہوتے ہیں انبیاء اور اولیا کو صفائی باطن کی وجہ سے بیداری میں معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ خدا نے کہا ہے کہ مریم کے سامنے جبریل ٹھیک آدمی کی صورت بن کر آیا اور جیسا کہ آنحضرت نے جبریل کو اکثر دفعہ دیکھا تھا۔

3- وجود خیالی _ یعنی وجود ذہنی۔

4- وجود عقلی :- مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز ہمارے ہاتھ میں ہے اور اس سے مراد قبضہ و قدرت ہوتی ہے تو یہ ہاتھ کا وجود عقلی ہے کیونکہ ہاتھ کی اصلی غرض قبضہ اور قوت ہے۔

5- وجود شبہی یعنی خود وہ شے موجود نہیں بلکہ اس کے مشابہ ایک چیز موجود ہے اس کی مثال امام صاحب نے (آگے چل کر) خدا کے غضب وغیرہ سے دی ہے، کیونکہ غضب کے اصلی معنی دل کے خون کا جوش میں آنا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خدا ان چیزوں سے بری ہے لیکن خدا میں ایک ایسی خاصیت پائی جاتی ہے جو غضب سے مشابہ ہے۔

ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں۔

اعلم ان کل من نزل قولا من اقوال الشرع علی درجه من هذه الدرجات فهو من المصدقین وانما التکذیب ان ینفی جمعی هذه المعانی

جان لو کہ جو شخص شرع کی کسی بات کو ان درجات میں سے کسی ایک درجہ پر محمول کرتا ہے تو وہ شرع کی تصدیق کرنے والوں میں ہے تکذیب کرنے والا وہ شخص ہے جو ان تمام معانی کی نفی کرتا ہے۔

اس کے بعد امام صاحب نے ان مراتب کی ترتیب بتائی ہے یعنی یہ کہ جس چیز کا ذکر قرآن و حدیث میں ہو پہلے اس کا وجود ذاتی ماننا چاہیے اگر کسی دلیل سے ثابت ہو کہ اس شے کا وجود ذاتی نہیں ہو سکتا تو حسی پھر خیالی پھر عقلی پھر شبہی اس کے بعد ان مراتب کی مثالیں دی ہیں اور لکھا ہے کہ تاویل سے کسی فرقہ کو گریز نہیں مثلاً احادیث میں آیا ہے کہ اعمال تولے جائیں گے چونکہ اعمال عرض ہیں اور عرض تولا نہیں جاسکتا۔ اس لئے ہر فرقہ کو تاویل کرنی پڑی اشعری نے یہ تاویل کی

کہ اعمال نہیں بلکہ اعمال کے کاغذات تولے جائیں گے معتزلہ نے کہا نہیں وزن سے مراد اندازہ کرنا ہے حقیقی ترازو مراد نہیں۔

امام صاحب نے جو اقسام قرار دیئے اور ان کی جو حقیقت بیان کی وہ تاویل کے مسئلہ کا قطعی فیصلہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ تمام متاخرین مثلاً" امام رازی' آمدی وغیرہ نے تاویل کا فیصلہ اسی بنا پر کیا لیکن ایک امر پھر بھی مشتبہ رہ گیا اور امام غزالی کے بعد سے آج تک سینکڑوں غلطیاں جو ہوتی آئیں سب اسی کی بدولت ہیں۔ امام صاحب نے تاویل کا ایک اصول یہ قرار دیا کہ جب اس بات پر دلیل قطعی موجود ہو تو ظاہری معنی مراد نہیں ہو سکتے۔ تب اور معانی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ یہ اصول فی نفسہ بالکل صحیح ہے۔ لیکن دلیل قطعی کا لفظ تشریح طلب ہے اور یہی لفظ ہے جس کی غلط فہمی نے سینکڑوں غلطیوں کا سلسلہ قائم کر دیا ہے۔

امام صاحب اور امام رازی وغیرہ دلیل قطعی کے یہ معنی قرار دیتے ہیں کہ " جب وجود ذاتی یعنی ظاہری معنی کے مراد لینے میں کوئی محال لازم آتا ہو" تو تاویل کرنی چاہیے' محال کا لفظ استعمال میں محال عادی بلکہ مستبعدات پر بھی بولا جاتا ہے۔ لیکن امام صاحب محال عقلی کی قید لگاتے ہیں جس کی بناء پر تاویل کا یہ اصول ٹھہرا کہ جب ظاہری معنی کے مراد لینے میں محال عقلی لازم آتا ہو۔ تب تاویل کرنی چاہیے اس بنا پر امام صاحب حشر اجساد کے منکر کو کافر کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اجسام کا قیامت میں دوبارہ زندہ ہونا محال عقلی نہیں۔ اس لئے تاویل کی کوئی ضرورت نہیں۔

امام غزالی وغیرہ کی تحقیقات پر بحث

سب سے پہلے ہم کو دیکھنا چاہیے کہ خود امام صاحب اور دیگر آئمہ کلام نے اس اصول کی پابندی کہاں تک کی ہے' امام غزالی اسی کتاب (فیصل التفرقہ) میں حضرت جبریل کے وجود کو جب کہ وہ حضرت مریم کو نظر آئے تھے وجود ذاتی نہیں قرار دیتے۔ حالانکہ ان کے نزدیک حضرت جبریل کا وجود ذاتی ممکن بلکہ وقوعی چیز ہے۔ جمادات کی تسبیح کا قرآن مجید میں جو ذکر ہے امام صاحب اس کو اصلی معنی پر محمول نہیں کرتے بلکہ زبان حال قرار دیتے ہیں حالانکہ امام صاحب کے نزدیک

جمادات کا تسبیح پڑھنا محالات عقلی میں داخل نہیں قرآن مجید میں ہے کہ خدا جب کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو کہتا ہے کہ ہو جا اور وہ ہو جاتی ہے اس کو امام صاحب اصلی معنی پر محمول نہیں کرتے بلکہ زبان حال قرار دیتے ہیں حالانکہ خدا کا یہ کہنا کوئی محال امر نہیں' اس قسم کی سینکڑوں مثالیں ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا۔

اب ہم کو بجائے خود دیکھنا چاہیے کہ یہ اصول کہاں تک صحیح ہے ہم جب کسی شخص کی نسبت کہتے ہیں کہ وہ کشادہ دست ہے تو کیا ان الفاظ کے اصلی معنی لینے میں کوئی استحالہ لازم آتا ہے۔ کیا اس شخص کے ہاتھوں کا واقعی کھلا ہونا ناممکن ہے' باوجود اس کے کوئی شخص ان الفاظ کے اصلی معنی مراد نہیں لیتا بلکہ اس سے سخاوت اور فیاضی کا مفہوم سمجھتا ہے' ہر زبان میں سینکڑوں مجازات ہوتے ہیں کیا ان تمام مجازات میں حقیقی معنی کا مراد لینا کسی محال کا مستلزم ہوتا ہے؟

ان بحثوں کے بعد محال کی بحث باقی رہ جاتی ہے۔ محال عقلی خود ایک بحث طلب چیز ہے ایک شخص ایک چیز کو محال سمجھتا ہے اور دوسرا نہیں سمجھتا خدا کا ذوجہت ہونا امام غزالی کے نزدیک محال ہے حنبلیوں کے نزدیک ممکن ہے موت کا مجسم ہو کر مینڈھا بن جانا' اشاعرہ کے نزدیک محال ہے۔ بہت سے محدثین کے نزدیک ممکن ہے امام صاحب نے اس بحث کا لحاظ رکھا اور حنبلیوں کو اس بنا پر کافر نہیں قرار دیا کہ وہ جن چیزوں کو مانتے ہیں مثلاً" خدا کا ذوجہت اور ذو شارہ ہونا وہ گوفی نفسہ محال ہے۔ لیکن چونکہ ان کے نزدیک محال نہیں اس لئے وہ معذور ہیں۔ بے شبہ یہ امام صاحب کی فیاض دلی ہے لیکن یہ فیاض دلی حنبلیوں ہی تک کیوں محدود رکھی جائے حکمائے اسلام کے نزدیک اعادہ معدوم عقلاً محال ہے اس لئے وہ حشر اجساد کے قائل نہیں ان کو امام صاحب کیوں کافر کہتے ہیں۔

لفظ محال کی غلط تعبیر نے وہم پرستیوں کی بنیاد ڈالی

اسی مسئلہ کی غلط فہمی نے ہزاروں وہم پرستیوں کی بنیاد ڈالی ہے' امام غزالی اور امام رازی وغیرہ نے محال عقلی کو جن معنوں میں لیا اس کے لحاظ سے بجز ایک دو چیز کے باقی تمام چیزیں ممکن تھیں اس لئے ہر جگہ ظاہری معنی کی پابندی کرنی پڑی اور اس کی بنا پر سینکڑوں دوراز کار باتوں کا قائل ہونا پڑا اور یہ سلسلہ برابر ترقی

کرتا گیا۔

روایتوں میں ہے کہ "آفتاب ہر روز عرش کے نیچے جا کر سجدہ کرتا ہے" آسمان پر اس کثرت سے فرشتے ہیں کہ ان کے بوجھ سے آسمان سے چرچرانے کی آواز آتی ہے خدا نے ازل میں حضرت آدم کو جب پیدا کیا تو ان کی بائیں پسلی نکال لی اور اسی سے حضرت حوا کو بنایا ازل میں حضرت آدم کی پیٹھ سے ان کی تمام اولاد پیدا کی' پھر ان سے اپنی خدائی کا اقرار لے کر ان کو ان کی پیٹھ میں بھر دیا۔ سامری نے حضرت جبریل کے گھوڑے کے سم کی خاک اٹھالی اور مٹی کا بچھڑا بنا کر وہ خاک اس کے پیٹ میں ڈال دی اس کا یہ اثر ہوا کہ بچھڑا بولنے لگا وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام واقعات میں ظاہری معنی مراد لینے میں اشاعرہ کے نزدیک محال عقلی لازم نہیں آتا۔ اس لئے ظاہری معنی لینے پڑے۔

محال عقلی ہی کی یہ تشریح ہے جس نے تمام مسلمانوں کو آج وہم پرستیوں میں مبتلا کر رکھا ہے۔ ایک شخص آ کر کہتا ہے کہ فلاں درویش نے دریا کا تمام پانی دودھ کر دیا' فلاں مجذوب نے اپنے بدن کی کھال اتار کر رکھ دی فلاں کامل نے سینکڑوں مردے زندہ کر دیئے۔ چونکہ یہ تمام واقعات اشاعرہ کی تشریح کے موافق محال نہیں ہیں اس لئے راوی کے متعلق کسی قسم کی تحقیق و تنقید کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ یہ کہہ کر تسلیم کر لیے جاتے ہیں کہ ان میں استحالہ کیا ہے؟ اور جب کوئی استحالہ نہیں تو نہ ماننے کی کیا وجہ ہے؟

اصل یہ ہے کہ قرآن مجید اگرچہ خدا کا کلام ہے لیکن عرب کی زبان میں اترا ہے۔ اس لئے زبان عرب کی جو خصوصیات ہیں سب اس میں پائی جاتی ہیں اور پائی جانی چاہئیں' اس میں مجازات استعارات تشبیہات سبھی کچھ ہیں اور اسی طرح ہیں جو زبان عرب کا عام انداز ہے۔

مجازات اور استعارات کے لئے یہ ضرور نہیں کہ اصلی معنی مراد لینے میں کوئی استحالہ لازم آتا ہو۔ حمالتہ الحطب کے معنی لکڑیاں چننے کے ہیں' لیکن چغل خور کو بھی کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں ابولہب کی جورو کو حمالتہ الحطب کہا ہے۔ یہاں اصلی معنی مراد لینے بھی ممکن ہیں لیکن اہل لغت چغل خور کے معنی لیتے ہیں۔ اور

کوئی شخص ان کو اس بنا پر کافر یا گمراہ نہیں کہتا کہ انہوں نے بلاوجہ اصلی معنی سے عدول کیا۔

ظاہری معنی سے عدول کرنے کے لئے یہ لازم نہیں کہ اس کا مراد لینا محال عقلی ہو بلکہ اکثر جگہ سیاق کلام اور طرز استعمال خود بتاتا ہے کہ اصلی معنی مقصود نہیں قرآن میں ہے کہ ہم نے آسمان و زمین سے کہا کہ تمہارا جی چاہے یا نہ چاہے تم کو حاضر ہونا چاہیے دونوں نے کہا کہ ہم بہ خوشی حاضر ہیں یہاں طرز کلام خود بتا رہا ہے کہ قدرت کاملہ کا اظہار کا یہ ایک پیرایہ ہے۔

بعض جگہ سیاق کلام دلالت نہیں کرتا لیکن ظاہری معنی مراد لینے بالکل مستبعد اور دور از کار وہم پرستی ہوتی ہے اس لئے وہاں مجاز معنی لیے جاتے ہیں۔

تاویل درحقیقت تاویل نہیں ہے

ایک اور نکتہ مہتم بالشان اور یاد رکھنے کے قابل ہے۔ کہ جن چیزوں کو تاویل کہا جاتا ہے ان پر تاویل کا اطلاق حقیقت میں صحیح نہیں تاویل کے معنی یہ قرار دیئے گئے ہیں کہ ظاہری معنی چھوڑ کر دوسرے معنی اختیار کئے جائیں لیکن ظاہری معنی کی تعبیر غلط کی گئی ہے استعمال اور محاورہ بھی ظاہری معنی میں داخل ہے لیکن اس کو لوگ تاویل کہتے ہیں۔ لغت کی یہ کیفیت ہے کہ اصل میں ایک لفظ کے ایک ہی معنی ہوتے ہیں پھر تناسب اور تعلق کے لحاظ سے اور معنی پیدا ہوتے جاتے ہیں مثلاً اخبات کے اصلی معنی پستی میں آنے کے ہیں لیکن تواضع اور انکسار کو بھی اخبات کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہتے ہیں کہ تواضع کرنا گویا پستی میں آنا ہے لفظ کے اصلی معنی پھینکنے کے ہیں پھر لفظ کو اس وجہ سے لفظ کہنے لگے کہ وہ بھی گویا زبان سے پھینکے جاتے ہیں یہ معانی حقیقت میں درجہ دوم کے معنی ہیں جن کو انگریزی میں سکینڈری معنی کہتے ہیں لیکن اس قسم کے تمام معانی لغت میں داخل کر لئے ہیں اور اصلی معنی قرار پا گئے ہیں عربی میں جو ایک لفظ کے دس دس اور بیس بیس معنی ہوتے ہیں ان میں اصلی معنی درحقیقت ایک ہی ہوتے ہیں لیکن مناسبت کی وجہ سے اور نئے پیدا ہوتے جاتے ہیں اور وہ سب اصلی قرار پاتے ہیں ورنہ اگر صرف اصلی معنی پر حصر کیا جائے تو لغت کی کتابوں کی ضخامت آدھی بلکہ چوتھائی سے کم رہ

جائے۔

اس بنا پر جس چیز کو تاویل کہتے ہیں، وہ تاویل نہیں، کیونکہ جس معنی میں ان کا استعمال ہوا ہے وہ بھی ظاہری ہی معنی ہیں۔

غرض قدلکہ سخن یہ ہے شرع میں جو امور بظاہر قابل بحث نظر آتے ہیں ان کی متعدد صورتیں ہیں۔ بعض امور ایسے ہیں جو عام ادراک سے باہر ہیں، ان کی حقیقت کے اظہار سے یا تو شریعت نے بالکل اعراض کیا ہے یا تشبیہ و تمثیل کے طریقہ سے بیان کیا ہے کہ ایک سرسری اور اجمالی خیال قائم ہو سکے۔

بعض ایسے ہیں جو چنداں دقیق نہیں لیکن اس کی حقیقت کا اظہار جمہور عوام کے حق میں مضر ہے۔

بعض ایسے ہیں جو اگر صاف صاف بیان کر دیئے جاتے تب بھی سمجھ میں آسکتے تھے۔ لیکن ان کو استعارہ اور تشبیہ کے پیرایہ میں اس غرض سے بیان کیا گیا کہ یہ طریقہ زیادہ موثر اور اوقع فی النفس ہے مثلاً خدا کی قدرت کاملہ کو ان لفظوں سے ادا کیا گیا کہ جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو کہتا ہے ہو جا وہ ہو جاتی ہے امام غزالی اس صورت کو بیان کر کے لکھتے ہیں کہ اکثر لوگوں نے قیامت کے واقعات مثلاً" میزان پل صراط وغیرہ کو اسی قسم میں داخل کیا ہے، لیکن یہ بدعت ہے کیونکہ ظاہری معنی مراد لینے میں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔

لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ امام صاحب کی یہ رائے احیاء العلوم اور کتب کلامیہ کے ساتھ مخصوص ہے ورنہ جواہر القرآن اور مفنون وغیرہ میں واقعات قیامت کے متعلق ان کی بھی یہی رائے ہے چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے۔

بعض جگہ حال کو زبان قال سے ادا کیا ہے مثلاً" جمادات کی تسبیح۔

ان مختلف اقسام کا نتیجہ یہ ہے کہ شریعت میں جب کسی چیز کے وجود کا ذکر ہو تو یہ ضرور نہیں کہ خوامخواہ وجود خارجی مقصود ہو بلکہ ممکن ہے کہ وجود حسی یا خیالی یا عقلی یا شبہی مراد ہو۔ جیسا کہ امام غزالی نے بہ تفصیل بیان کیا۔

اس تمہید کے بعد اب ہم اصل مطلب شروع کرتے ہیں۔

1۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی حجتہ اللہ البالغہ (صفحہ 98 میں یہ تقسیم کی ہے اور اس پہلی قسم کی نسبت لکھتے ہیں کہ کسی شخص کا اہل سنت و جماعت سے ہونا ان مسائل کی بناء پر نہیں ہے۔

2۔ تفسیر کبیر۔ آیت هو الذی انزل علیک الکتب عنه ایت محکمت

3۔ صاحب اخیر میں وہی اشاعرہ کی بولی بول گئے اور احیاء العلوم جیسی کتاب میں اس قسم کا پردہ رکھنا ضرور تھا۔ لیکن امام صاحب نے دوسری تصنیفات میں اس راز کو فاش کر دیا ہے۔

روحانیات یا غیر محسوسات

ملائکہ - وحی - واقعات قیامت وغیرہ وغیرہ

چونکہ یہ تمام چیزیں قرآن مجید میں مذکور ہیں' اس لئے ان پر ایمان لانا واجب اور شرط اسلام ہے اور اس لئے تمام اسلامی فرقوں میں اجمالاً" یہ عقائد مسلم ہیں' لیکن چونکہ قرآن میں ان کی کیفیت مذکور نہیں۔ اس لیے ان کی تشریح مختلف فرقوں نے مختلف طریقوں سے کی۔

اشاعرہ نے یہ دعوی کیا کہ یہ ضروز نہیں کہ ایک شے موجود ہو اور نظر بھی آئے۔ اس بنا پر ممکن ہے کہ یہ تمام چیزیں موجود ہوں اور نظر نہ آئیں۔

لانسلم وجوب الرویتہ عند اجتماع الشروط الثمانیة

ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ رویت کی جب آٹھوں شرطیں موجود ہوں تو خواہ مخواہ وہ شے نظر آئے۔

یہ دعوی جس قدر عجیب و غریب ہے۔ دلیل اس سے زیادہ عجیب ہے۔

لانا نری الجسم الکبیر من البعید صغیرا وما ذلک الا لانا نری بعض اجزائه دون البعض مع تساوی الکل فی حصول الشرائط کیونکہ ہم بڑے جسم کو دور سے چھوٹا دیکھتے ہیں اور اس کی صرف یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ ہم کو اس کے بعض اجزاء نظر آتے ہیں اور بعض نہیں حالانکہ جو شرائط رویت کے ہیں وہ تمام اجزاء میں پائے جاتے ہیں۔

یہی طفلانہ استدلات اور احتمالات ہیں جنہوں نے آج قوم کی قوم کو نظر بندی اور اور بیسیوں دوراز کار باتوں کا معتقد بنا دیا ہے۔

لیکن اشاعرہ ظاہرین کے سوا اور لوگ اس قسم کے دوراز کار خیالات کے کیونکر قائم ہو سکتے تھے امام غزالی _ شیخ الاشراق _ شاہ ولی اللہ صاحب اور محققین

نے اصل حقیقت پر توجہ کی اور اس عقدہ کو حل کیا- ان لوگوں کا مذہب ہے
شریعت میں جن چیزوں کا ذکر ہے- ان کی دو قسمیں ہیں- محسوسات عام
محسوسات عام- رویت احساس اور تجربہ یہ تمام چیزیں صرف محسوسات عام سے
متعلق ہیں- غیر محسوسات کو ان چیزوں سے واسطہ نہیں - لیکن باایں ہمہ یہ
محسوسات بھی حقائق موجود ہیں کیونکہ یہ ضرور نہیں جو خارج میں موجود یا محسوس
عام نہ ہو' وہ واقع میں بھی نہ ہو کیونکہ واقعیت وجود خارجی پر محدود نہیں-

لیکن چونکہ حقائق واقعیہ کے لئے آخر کسی نہ کسی قسم کا وجود ضرور ہے-
اس لئے محققین اسلام نے اس کے مختلف نام رکھے-

روحانیات کا وجود کس قسم کا ہے

امام غزالی اس وجود کو وجود حسی سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی تعریف جیسا
کہ ہم تاویل کی بحث میں ان کی اصلی عبارت نقل کر آئے ہیں- یہ لکھتے ہیں کہ یہ
وجود صرف خاص شخص کے حاسہ سے تعلق رکھتا ہے-

انبیاء کو ملائکہ کی صورت جو نظر آتی ہے' آنحضرتؐ کو حضرت جبریل جس
طرح مرئی ہوتے تھے- حضرت مریمؑ نے حضرت جبریلؑ کو جس صورت میں دیکھا تھا'
امام صاحب سب کو اسی وجود کے تحت میں داخل کرتے ہیں- چنانچہ تاویل کی بحث
میں امام صاحب کی اصلی عبارت ہم نقل کر آئے ہیں-

مضنون بہ علی غیر اہلہ میں امام صاحب نے معجزات کی بحث میں اس وجود کو
خیالی کے نام سے تعبیر کیا ہے- چنانچہ لکھتے ہیں-

ان لسان الحال یصیر مشاھدا محسوسا علی سبیل التمثیل وھذہ
خاصتہ الانبیاء والرسل علیھم الصلوۃ والسلام کما ان لسان الحال یتمثل
فی المنام لغیر الانبیاء ویسمعون صوتا وکلاما فالانبیاء علیھم الصلوۃ و
السلام یرون ذلک فی الیقظتہ وتخاطبھم ھذہ الاشیاء فی الیقظتہ

زبان حال بطور تمثیل کے مشاہد اور محسوس بن جاتی ہے اور یہ انبیاء اور رسل کا
خاصہ ہے جس طرح کہ خواب کی حالت میں زبان حال عام لوگوں کے لئے متمثل ہو
جاتی ہے تو وہ لوگ آوازیں اور باتیں سنتے ہیں- تو انبیاء علیہم السلام ان چیزوں ان

ہے بیداری کی حالت میں خطاب کرتی ہیں۔

قبر کے واقعات کو بھی امام صاحب اسی عالم کے واقعات قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ الغزالی میں ہم نے امام صاحب کے اصلی الفاظ نقل کئے ہیں۔

شیخ الاشراق کا مذہب

شیخ الاشراق کا یہ مذہب ہے کہ عالم محسوسات کے سوا ایک اور عالم ہے جس کو عالم اشباح یا عالم امثال کہتے ہیں' ان کا استدلال یہ ہے کہ قوت متخیلہ میں یا آئینہ میں جو صورتیں نظر آتی ہیں' وہ درحقیقت متخیلہ اور آئینہ میں موجود نہیں ہیں' بلکہ یہ چیزیں ان کے ظہور کا ایک آلہ ہیں اور چونکہ اس امر سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ واقعی چیزیں ہیں اس لئے ضرور ہے کہ ایک عالم اشباح اور امثال تسلیم کیا جائے جہاں ان صورتوں کا اصلی وجود ہے' شیخ الاشراق جن اور شیاطین کو بھی اسی عالم میں شمار کرتے ہیں' ان کے نزدیک حشر اجساد اور بہشت و دوزخ وغیرہ سب کا وجود اسی قسم میں داخل ہے۔ چنانچہ حکمتہ الاشراق میں عالم اشباح کا ذکر کر کے لکھتے ہیں۔

وبہ تحقق بعث الاجسا والاشباح الربانیته وجمیع مواعید النبوة قیامت میں اجسام کا زندہ ہونا اور اشباح ربانی اور نبوت کے تمام وعدے اسی عالم اشباح سے ثابت ہوتے ہیں۔

اسی کتاب میں ایک اور موقع پر لکھتے ہیں

وما یسمع المکاشفون کالانبیاء والاولیاء من الاصوات الھائلته لایجوزان یقال انه تموج ھواء فی دماغ فان الھواء تموجه بتلک القوة لمصاکنه الدماغ لایتصور بل ھو مثال الصوت ای الموجود فی عالم المثال اور اہل کشف (یعنی پیغمبر اور اولیاء) جو ہیبت ناک آوازیں سنتے ہیں' ان کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ دماغ میں ہوا کے تموج سے پیدا ہوئی ہیں کیونکہ ہوا کا تموج جو اس زور کے ساتھ دماغ سے ٹکرائے خیال میں نہیں آ سکتا بلکہ وہ اس آواز کی تصویر ہے جو عالم مثال میں موجود ہے۔

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں

وما يتلقى الانبياء والاولياء وغير هم من المغيبات فانها قدترد عليهم فى اسطر مكتوبنه وقدترد بسماع صوت قديكون لذيذا وقديكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائنات وقديرون صور احسنته انسانينه تخاطبهم فى غاينه الحسن فتنا جهم بالغيب و قديرى الصور التى يخاطب كالتماثيل الصناعيته فى غاينه اللطف وقد ترد عليهم فى خطرة وقديرون مثلا معلقته وجميع مايرى فى المنام من الجبال و البحور والا رضين والاصوات العظيمته والاشخاص كل وثل قائمته اور پیغمبروں کو اور اولیاء کو عالم غیب کی جو باتیں معلوم ہوتی ہیں تو وہ کبھی لکھی ہوئی سطروں میں نظر آتی ہیں کبھی آواز کی صورت میں جو کبھی لذیذ ہوتی ہے اور کبھی مہیب اور کبھی وہ لوگ کائنات کی صورتیں دیکھتے ہیں جو ان سے نہایت لطف کے ساتھ خطاب کرتی ہیں اور ان سے غیب کی باتیں کہتی ہیں اور کبھی وہ صورتیں جو خطاب کرتی ہیں نہایت لطیف صنعتی پیکروں میں نظر آتی ہیں اور کبھی پر خطر معلوم ہوتی ہیں اور کبھی وہ لوگ معلق مثالیں دیکھتے ہیں اور جو کچھ خواب میں پہاڑ ـ دریا ـ زمین ـ سخت آوازیں اور اشخاص نظر آتے ہیں- یہ سب مثالی صورتیں ہیں جو بذات خود قائم ہیں-

شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے

شاہ ولی اللہ نے اس بحث کو زیادہ مفصل لکھا ہے انہوں نے ان نصوص کو جن میں اس قسم کی موجودات کا ذکر ہے تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے' پھر لکھا ہے کہ ان نصوص پر جو شخص نظر ڈالے گا اس کو مجبورا" تین باتوں میں سے ایک کا قائل ہونا پڑے گا' یا تسلیم کرے کہ محسوسات کے علاوہ ایک عالم مثال بھی ہے- (شاہ صاحب اس عالم مثال کو محدثین کے اصول کے موافق بتاتے ہیں) یا اس بات کا قائل ہو کہ خاص اس شخص کو ایسا نظر آتا ہے گو اس کے حاسہ سے باہر اس کا وجود نہیں یا یہ کہ یہ واقعات بطور تمثیل کے بیان ہوئے ہیں- ان احتمالات کو لکھ کر شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ جو شخص صرف تیسرے ہی احتمال پر قناعت کرتا ہے میں اس کو اہل حق سے نہیں سمجھتا شاہ صاحب تو فقط تیسرے احتمال کو باطل قرار دیتے ہیں لیکن

ہمارے علما دو پہلے احتمالات کو بھی تسلیم کرلیں تو بڑا مرحلہ طے ہو جائے اور فلسفہ زبان حال سے بول اٹھے کہ

شکر ایزد کہ میان من واو صلح افتاد

بہرحال ہم شاہ صاحب کی پوری عبارت نقل کرتے ہیں۔

باب ذکر عالم المثال عالم مثال کا ذکر

اعلم انه دلت احادیث کثیرة علی ان فی الوجود عالما غیر عنصری یتمثل فیه المعانی باجسام مناسبته لهافی الصفته ویتحقق هنا لک الاشیاء قبل وجود هافی الارض نحوامن التحقق فاذا وجدت کانت هی هی بمعنی من معانی هو هو وان کثیرا من الاشیاء مما لاجسم لها عندالعامته تنتقل وتنزل ولا یراها جمیع الناس قال النبی صلی الله علیه وسلم لما خلق الله الرحمه فقالت نقالت هذامقام العائذ بک من القطیعته وقال ان البقرة وال عمران تاتیان یوم القیامته کانهما غمامتان اوغیابتان اوفرقان من طئر صواف تحاجان من اهلها وقال تجی الاعمال یوم القیمته فتجی الصلوة ثم تجی الصدقته ثم تجی الصیام الحدیث وقال ان المعروف والمنکر لخلیقتان تنصبان للناس یوم القیمته فاما المعروف فیبشر اهله واما المنکر فیقول الیکم ولا یستطیعون له الالزو ما وقال ان الله تعالی یبعث الایام یوم القیمته کهیا تها ویبعث الجمعته زهراء منیرة وقال یو تی بالدنیا یوم القیمته فی صورة عجوز ستمط زرقاء اینابها مشوره خلقها وقال هل ترون ماری فانی لاری مواقع الفتن خلال بیوتکم کمواقع القطر وقال فی حدیث الاسراء فاذا لربعته انهار نهران باطنان کنهران ظظاهران فقلت ماهذایاجبریل قال اما الباطنان ففی الجنته واما الظاهران فالنیل والفرات وقال فی حدیث صلوة الکسوف صورت لی الجنته والنار و فی لفظ بینی بین جلر القبلته وفیه انه بسط یله لیتنا ول عنقوذامن الجنته وانه تکعکع من النار و نفخ من حرها ـ و رای فیها سارق الحجیج والامراة التی ربطت الهرة حتی مانت درای فی

الجنته امراة مومسته سقت الكلا و معلوم ان تلك المسافة لا تسع للجنته والنار باجسادهما المعلومته عندالعامته وقال حفت الجنته بالمكاره وحفت النار بالشهوات ثم امر جبريل ان ينظر اليهما

وقال ينزل البلاء فيعا لجها الدعاء وقا خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل وقال له ادبر فادبر وقال هذان كتابان من رب العلمين الحديث وقال يوتى بالموت كانه كبش فيذ بح بين الجنته والنار وقال تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا واستفادفى الحديث ان جبريل كان يظهر للنبيى صلى الله عليه وسلم ويرا اى له فيكلمه ولا يراه سائير الناس وان القبر يفسح سبعين ذراعا فى سبعين اويضم حتى تختلف اصلاع المقبور وان الملئكته تنزل على المقبور فتساله وان عمله يتمثل له وان المليكته تنزل الى المحتضر بايديهم الحرير اوالمسح وان المليكته تضرب المقبور بمطرقته من حديد فيصبح صيحته يسمعها مابين المشرق دالمغرب وقال النبى صلى الله عليه وسلم ليسلط على الكافر فى قبره لتسعته و تسعون تنينا تنهسه وتلدغه حتى تقوم الساعته وقال اذادخل اليت القبر مثلت له الشمس عندغر وبها فيجلس يمسح عينيه ويقول دعونى اصلى وانتفاض فى الحديث ان الله تعالى يتجلى بصور كثيرة لاهل الموقف وان النبى صلى الله عليه وسلم يدخل على ربه وهو على كرسيه وان الله تعالى يكلم ابن ادم شفا ها الى غير ذلک مما لايحصى كثيرة والناظر فى هذه الا حاديث بين احدى ثلث اما ان يقر بظاهر هافيضطر الى اثبات عالم ذكر ناشانه وهذه هى التى يقتضيها قاعدة اهل الحديث

نبه على ذلک السيوطى رحمه الله تعالى وبها اقول واليها اذهب اويقول ان هذه الوقائع تتراءى لحسالرائى و تمثل له فى بصره وان لم تكن خارج حسه وقال بنظير ذلک عبدالله بن مسعود فى قوله تعالى يوم تاتى السماء بدخان مبين انهم اصابهم جدب فكان احدهم ينظر الى السماء فيرى

کھیئته الدخان من الجوع

ویذکر عن ابن الماجشون ان کل حدیث جاء فی التنقل والرویته فی المحشر فمعناه انه یغیر ابصار خلقه فیرونه نازلاً متجلیا ویناجی خلقه ویخاطبهم وهو غیر متغیر عن عظمته ولا منتقل لیعلموا ان الله علی کل شی قدیر

اویجعلها تمثیلا لنفهم معان اخری ولست اری المقتصر علی الثالثه من اهل الحق۔

جاننا چاہیے کہ بہت سی حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ عالم موجودات میں ایک ایسا عالم بھی ہے جو غیر عنصری ہے اور جس میں معانی ان اجسام کی صورت میں متشکل ہوتے ہیں جو اوصاف کے لحاظ سے ان کے مناسب ہیں پہلے اس عالم میں اشیاء کا ایک گونہ وجود ہو لیتا ہے تب دنیا میں بھی وجود ہوتا ہے اور یہ دنیاوی وجود ایک اعتبار سے بالکل اس عالم مثال کے وجود کے مطابق ہوتا ہے اکثر وہ اشیاء جو عوام کے نزدیک جسم نہیں رکھتیں اس عالم میں منتقل ہوتی ہیں اور اترتی ہیں' اور عام لوگ ان کو نہیں دیکھتے' آنحضرت نے فرمایا ہے کہ جب خدا نے رحم کو پیدا کیا تو وہ کھڑی ہو کر بولی کہ یہ اس شخص کا مقام ہے جو قطع رحم سے پناہ مانگ کر تیرے پاس پناہ ڈھونڈتا ہے اور آنحضرتؐ نے فرمایا کہ سورہ بقر اور آل عمران قیامت میں بادل' یا سائبان' یا صف بستہ پرندوں کی شکل میں آئیں گے اور ان لوگوں کی طرف سے وکالت کریں گے جنہوں نے ان کی تلاوت کی ہے اور آنحضرت نے فرمایا ہے کہ قیامت میں اعمال حاضر ہوں گے تو پہلے نماز آئے گی' پھر خیرات پھر روزہ اور آنحضرت نے فرمایا کہ نیکی اور بدی دو مخلوق ہیں جو قیامت میں لوگوں کے سامنے کھڑی کی جائیں گی' سو نیکی' نیکی والوں کو بشارت دے گی' اور برائی برائی والوں کو کہے گی کہ ہٹو ہٹو لیکن وہ لوگ اس سے چمٹے ہی رہیں گے۔ اور آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ قیامت میں اور جتنے دن ہیں وہ معمولی صورت میں حاضر ہوں گے لیکن جمعہ کا دن چمکتا دمکتا ہوا آئے گا۔ اور آنحضرت نے فرمایا ہے کہ قیامت میں دنیا ایک بڑھیا کی صورت میں لائی جائے گی جس کے بال کھچڑی' دانت نیلے اور صورت بدنما ہو

کهیئته الدخان من الجوع

ویذکر عن ابن الماجشون ان کل حدیث جاء فی التنقل والرویته فی المحشر فعناه انه یغیر ابصار خلقه فیرونه نازلاً" متجلیا وینا جی خلقه ویخا طبهم وهو غیر متغیر عن عظمته ولا منقتل لیعلموا ان الله علی کل شی قدیر

اویخعلها تمثیلا لتغهم معان اخری ولست اری المقتصر علی الثالثه من اهل الحق۔

جاننا چاہیے کہ بہت سی حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ عالم موجودات میں ایک ایسا عالم بھی ہے جو غیر عنصری ہے اور جس میں معانی ان اجسام کی صورت میں متشکل ہوتے ہیں جو اوصاف کے لحاظ سے ان کے مناسب ہیں پہلے اس عالم میں اشیاء کا ایک گونہ وجود ہو لیتا ہے تب دنیا میں بھی وجود ہوتا ہے اور یہ دنیاوی وجود ایک اعتبار سے بالکل اس عالم مثال کے وجود کے مطابق ہوتا ہے اکثر وہ اشیاء جو عوام کے نزدیک جسم نہیں رکھتیں اس عالم میں منتقل ہوتی ہیں اور اترتی ہیں' اور عام لوگ ان کو نہیں دیکھتے' آنحضرت نے فرمایا ہے کہ جب خدا نے رحم کو پیدا کیا تو وہ کھڑی ہو کر بولی کہ یہ اس شخص کا مقام ہے جو قطع رحم سے پناہ مانگ کر تیرے پاس پناہ ڈھونڈتا ہے اور آنحضرتؐ نے فرمایا کہ سورہ بقرہ اور آل عمران قیامت میں بادل' یا سائبان' یا صف بستہ پرندوں کی شکل میں آئیں گے اور ان لوگوں کی طرف سے وکالت کریں گے جنہوں نے ان کی تلاوت کی ہے اور آنحضرت نے فرمایا ہے کہ قیامت میں اعمال حاضر ہوں گے تو پہلے نماز آئے گی' پھر خیرات پھر روزہ اور آنحضرت نے فرمایا کہ نیکی اور بدی دو مخلوق ہیں جو قیامت میں لوگوں کے سامنے کھڑی کی جائیں گی' سو نیکی' نیکی والوں کو بشارت دے گی' اور برائی برائی والوں کو کہے گی کہ ہٹو ہٹو لیکن وہ لوگ اس سے چمٹے ہی رہیں گے۔ اور آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ قیامت میں اور جتنے دن ہیں وہ معمولی صورت میں حاضر ہوں گے لیکن جمعہ کا دن چمکتا دمکتا ہوا آئے گا۔ اور آنحضرت نے فرمایا ہے کہ قیامت میں دنیا ایک بڑھیا کی صورت میں لائی جائے گی جس کے بال کھچڑی' دانت نیلے اور صورت بدنما ہو

گی، اور آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جو میں دیکھتا ہوں کیا تم بھی دیکھتے ہو میں دیکھ رہا ہوں کے فتنے تمہارے گھروں پر اس طرح برس رہے ہیں جس طرح بادل کے قطرے اور آنحضرتؐ نے معراج کی حدیث میں فرمایا کہ اچانک چار نہریں نظر آئیں دو نہریں اندر تھیں اور دو باہر میں نے جبریل سے پوچھا کہ یہ کیا ہے بولے اندر کی نہریں تو جنت کی ہیں اور باہر کی نیل اور فرات ہیں اور آنحضرت نے کسوف کی نماز کے متعلق فرمایا کہ بہشت اور دوزخ میرے سامنے مجسم کر کے لائی گئیں اور ایک روایت میں ہے کہ میرے اور قبلہ کی دیواروں کے بیچ میں بہشت و دوزخ مجسم ہو کر آئیں میں نے ہاتھ پھیلائے کہ بہشت میں سے انگور کا ایک خوشہ توڑلوں لیکن دوزخ کی گرمی کی لپٹ سے رک گیا اور حدیث میں ہے کہ آنحضرتؐ نے حاجیوں کے چور کو اور ایک عورت کو دوزخ میں دیکھا جس نے ایک بلی کو باندھ کو مار ڈالا تھا اور ایک فاحشہ عورت کو بہشت میں دیکھا جس نے کتے کو پانی پلایا تھا اور یہ ظاہر ہے کہ بہشت اور دوزخ کی وسعت جو عام لوگوں کے خیال میں ہے وہ اس قدر مسافت (یعنی کعبہ کی چار دیواری) میں نہیں سما سکتی اور حدیث میں ہے کہ بہشت کو مکروہات نے اور دوزخ کو شہوات نے چاروں طرف سے گھیر لیا ہے کہ بلا اترتی ہے تو وہ اس کا توڑ کرتی ہے اور حدیث میں ہے کہ خدا نے عقل کو پیدا کیا اور اس نے کہا کہ آگے آ، تو وہ آگے آئی پھر کہا کہ پیچھے ہٹ تو ہٹ گئی اور حدیث میں ہے کہ یہ دونوں کتابیں پروردگار عالم کی طرف سے ہیں اور حدیث میں ہے کہ موت ایک مینڈھے کی شکل میں لائی جائے گی پھر دوزخ اور بہشت کے درمیان ذبح کر دی جائے گی۔

اور خدا نے فرمایا کہ ہم نے روح مریم کے پاس بھیجی تو وہ ان کے سامنے ٹھیک آدمی کی شکل بن کر آئی اور حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جبریل آنحضرتؐ کے سامنے آتے تھے اور آپ سے باتیں کرتے تھے اور کوئی ان کو نہیں دیکھتا تھا اور حدیث میں ہے کہ قبر ہفتاد در ہفتاد گز چوڑی ہو جاتی ہے یا اس قدر سمٹ آتی ہے کہ مردہ کی پسلیاں بھرکس ہو جاتی ہیں اور حدیث میں ہے کہ فرشتے قبر میں آتے ہیں اور مردہ سے سوال کرتے ہیں اور مردہ کا عمل مجسم ہو کر اس کے سامنے آتا ہے

اور نزع کی حالت میں فرشتے دیر یا گزی کا کپالے کر آتے ہیں اور فرشتے مردہ کو لوہے کے گرز سے مارتے ہیں مردہ شور کرتا ہے اور اس کے شور کو آواز مشرق سے مغرب تک کی چیزیں سنتی ہیں اور حدیث میں ہے کہ قبر میں کافر کے اوپر ننانوے (99) اژدہے مسلط ہوتے ہیں جو اس کو کاٹتے ہیں تا بہ قیامت اور حدیث میں ہے کہ جب مردہ قبر میں آتا ہے تو اس کو نظر آتا ہے کہ آفتاب غروب ہو رہا ہے وہ اٹھ بیٹھتا ہے اور کہتا ہے کہ ٹھہرو میں نماز پڑھ لوں اور حدیث میں اکثر جگہ آیا ہے کہ قیامت میں خدا بہت سی مختلف صورتوں میں لوگوں کے سامنے جلوہ گر ہو گا اور آنحضرت خدا کے پاس اس حالت میں جائیں گے کہ خدا اپنی کرسی پر بیٹھا ہو گا اور یہ کہ خدا انسانوں سے بالمشافہ بات چیت کرے گا۔ اس قسم کی اور بہت سی حدیثیں ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا۔ ان حدیثوں کو جو شخص دیکھے گا' تین باتوں میں سے ایک نہ ایک بات اس کو ماننی پڑے گی یا تو ظاہری معنی مراد لے اور اس صورت میں اس کو ایک ایسے عالم کا قائل ہونا پڑے گا جس کی کیفیت ہم بیان کر چکے (یعنی عالم مثال) اور یہ صورت وہ ہے جو اہل حدیث کے قاعدے کے مطابق ہے چنانچہ سیوطی نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور خود میری بھی یہی رائے اور یہی مذہب ہے۔ یا اس بات کا قائل ہو کہ دیکھنے والے کے حاسہ میں واقعات کی یہی شکل ہو گی اور اس کی نظر میں وہ اسی طرح جلوہ گر ہوں گے گو اس کے حاسہ کے باہر ان کا وجود نہ ہو چنانچہ قرآن مجید میں جو آیا ہے کہ آسمان اس دن صاف دھواں بن کر آئے گا اس کے معنی حضرت عبداللہ ابن مسعود نے اسی کے قریب قریب لیے ہیں یعنی یہ کہ لوگوں پر قحط پڑا تھا تو جب کوئی آسمان کی طرف دیکھتا تھا تو اس کو بھوک کی وجہ سے آسمان دھواں سا معلوم ہوتا تھا' ابن ماجشون (مشہور محدث تھے) سے مروی ہے کہ جن حدیثوں میں خدا کے اترنے اور مرئی ہونے کا ذکر ہے ان کے معنی یہ ہیں کہ خدا مخلوقات کی نظر میں یہ ایسا تغیر پیدا کر دے گا کہ وہ خدا کو ایسی حالت میں دیکھیں گے کہ وہ اتر رہا ہے اور تجلی کر رہا ہے اور اپنے بندوں سے گفتگو اور خطاب کر رہا ہے حالانکہ خدا کی جو شان ہے نہ اس میں تغیر ہو گا نہ خدا منتقل ہو گا اور یہ اس لئے ہو گا کہ لوگ جان لیں کہ خدا ہر چیز پر قادر ہے تیسری صورت یہ

ہے کہ یہ سب باتیں بطور تمثیل کے بیان کی گئی ہیں جن سے اور مطالب کا ذہن نشین کرنا مقصود ہے لیکن جو شخص صرف اسی احتمال پر بس کرتا ہے میں اس کو اہل حق میں سے شمار نہیں کرتا۔

شاہ صاحب ایک اور عالم کے قائل ہیں جس کو وہ عالم مثال اور عالم محسوسات کے بیچ بیچ میں قرار دیتے ہیں اور اس کا نام برزخ رکھتے ہیں چنانچہ وحی ـ رویت ملا ئکہ۔ معراج نبوی ـ براق ـ سدرۃ المنتہی انہار جنت وغیرہ وغیرہ ان سب واقعات کی تفسیر اسی عالم کی بنا پر کی ہے حجتہ اللہ البالغہ میں جہاں آنحضرت کی سیرت لکھی ہے وحی کی نسبت پہلے یہ حدیث نقل کی ہے کہ آنحضرتؐ پر وحی کبھی تو اس طرح آتی تھی کہ گھنٹہ کی سی آواز سنائی دیتی تھی اور کبھی فرشتہ مجسم ہو کر نظر آتا تھا پھر اس کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے:۔

اما الصلصلنه فحقیقتها ان الحواس اذا صارمها تاثیر قوی تشوشت فتشو یشر قوة البصران یری الوانا الحمرة والصفرة والخضرة وتشویش قوة السمع ان یسمع اصواتا مبهمته کالطنین والصلصلته والهمهمنه فاذاتم الاثر حصل العلم واما النمثل فهو فی موطن یجمع بعض احکام المثال فالشهادة ولذلک کان یری الملک بعضهم دون بعض

باقی صلصلہ (گھنٹے کی آواز) تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ حواس پر جب کسی قوی تاثیر کا صدمہ پہنچتا ہے تو مشوش ہو جاتا ہے تو قوت بصارت کی تشویش یہ ہے کہ سرخ زردد سبز رنگ نظر آئیں اور قوت سمع کی تشویش یہ ہے کہ مبہم آوازیں سننے میں آئیں۔ مثلاً" طنین صلصلہ ـ ہمہمہ ـ پھر جب اثر پورا ہو چکتا ہے تو علم حاصل ہو جاتا ہے۔ باقی فرشتہ کا مجسم بن کر آنا تو یہ اس عالم کی بات ہے جس میں عالم مثال اور عالم شہادت کے بعض آثار مجتمع ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ فرشتہ بعض کو نظر آتا ہے اور بعض کو نہیں۔

پھر معراج کے متعلق لکھتے ہیں۔

وکل ذلک لجسده صلی الله علیه وسلم فی الیقظته ولکن ذلک فی موطن هو برزخ بین المثال والشهادة جامع لاحکامها نظهر علی الجسد

احکام الروح و تمثل الروح والمعانی الروحیه اجساد ولذلک یان لکل واقعته من تلک الوقائع تعبیر۔ وقد ظھر لحزقیل و موسی وغیرھم علیہم السلام نحو من تلک اوقائع وکذلک لاولیاء الامنہ

اور یہ سب واقعات آپ کے جسم پر حالت بیداری میں گزرے لیکن اس عالم میں جو مثال اور شہادت کے بیچ بیچ میں ہے اور دونوں کے آثار کا جامع ہے تو جسم پر روح کے واقعات ظاہر ہوئے اور روح اور روحانی باتیں مجسم بن کر نظر آئیں اور اسی وجہ سے ان واقعات میں سے ہر واقعہ کی الگ تعبیر ظاہر ہوئی اور حزقیل اور حضرت موسی علیہ السلام وغیرھم کو بھی اس قسم کے واقعات پیش آئے اور اسی طرح اولیاء کو بھی پیش آتے ہیں۔

اس کے بعد انہی اصول پر شاہ صاحب نے براق۔ ملاقات انبیاء۔ عروج افلاک۔ سدرۃ المنتھی۔ بیت المعمور وغیرہ کی تشریح کی ہے۔

شاہ صاحب کی تقریر اگرچہ نہایت حکیمانہ اور محققانہ ہے۔ لیکن کسی قدر غلط مبحث ہو گیا ہے انہوں نے عالم مثال ار برزخ کو اس قدر وسعت دی ہے کہ مجازات واستعارات کو بھی عالم مثال میں داخل کر لیا ہے۔ مثلاً" یہ حدیث کہ قیامت میں موت مینڈھے کی صورت میں آئے گی اور ذبح کر دی جائے گی صرف بیان کا ایک پیرایہ ہے جس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ مابعد الموت پھر موت نہیں، شاہ صاحب اس کو بھی عالم مثال کا واقعہ قرار دیتے ہیں۔

امام غزالی۔ شیخ الاشراق اور شاہ ولی اللہ صاحب کے بیان میں جزئی تفاوت ہے اس سے اگر قطع نظر کر لی جائے تو قدر مشترک یہ ہو گا کہ شریعت میں جو امور بظاہر خلاف عقل ہیں ان کی حسب ذیل قسمیں ہیں۔

شریعت میں جو امور خلاف عقل ہیں ان کے اقسام

(1) اکثر جگہ محض مجاز و استعارہ ہے۔ مثلاً" جمادات کی تسبیح، آسمان و زمین سے خطاب اور ان کا جواب ازل میں بنی آدم کا اقرار، خدا کا عرش پر متمکن ہونا وغیرہ وغیرہ۔

2- روحانیات کو جسمانیات کے پیرایہ میں ادا کیا ہے اور یہ طریقہ تمام

مذاہب میں مشترک ہے انسان صرف ان چیزوں کا تصور کر سکتا ہے جو اس نے حواس سے محسوس کی ہوں۔ اس لئے جب ان چیزوں کا بیان کرنا ہو گا جو آئندہ زندگی سے تعلق رکھتی ہیں اور ان کے تصور سے بالکل بالاتر ہیں تو ضرور ہے کہ ان کو جسمانیات کے پیرایہ میں ادا کیا جائے۔ مثلاً" موت کے بعد جو راحت و رنج ہو گا اس کو بجز اس کے کہ باغ وانہار، اور کژدم دمار سے تعبیر کیا جائے اور کیا طریقہ ہے علامہ ابن تیمیہ' ٹھیٹ ظاہری ہیں لیکن ان کو بھی تسلیم کرنا پڑا کہ

ثم ان اللہ سبحانہ وتعالی اخبرنا بماوعدنا بہ فی الدار الاخرۃ من النعم والعذاب واجرنا بما یوکل ویشرب وینکح ویفرش وغیر ذلک فلو لامعرفتنا بما یشبہ ذلک فی الدنیا لم یفھم ماوعدنا بہ

ونحن نعلم مع ذلک ان تلک الحقائق لیست مثل ھذہ حتی قال ابن عباس لیس فی الدنیا مما فی الجنتہ الا الاسماء

پھر خدائے پاک نے ہم کو اس آرام اور رنج کی خبر دی جس کا قیامت میں وعدہ کیا اور وہ اس طرح کہ طعام شراب' ازواج' اور فرش کا ذکر کیا تو اگر اس قسم کی چیزوں سے ہم دنیا میں واقف نہ ہو چکے ہوتے تو ان موعود چیزوں کو کیونکر سمجھ سکتے تاہم ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ چیزیں دنیاوی چیزوں کے مانند نہیں ہیں یہاں تک کہ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ دنیا اور آخرت کی چیزوں میں نام کے سوا اور کسی چیز میں مشارکت نہیں۔

مولانا روم نے جن سے بڑھ کر شریعت کا راز داں کون ہو گا اس مضمون کو مختلف موقعوں پر نہایت عمدہ مثالوں کے ذریعہ سے ادا کیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

ہیچ ماہیات اوصاف کمال
کس ندا ند جزبہ آثار و مثال
طفل ماہیت نداند طمث را
جزکہ گوئی ہست چوں حلوا ترا
طفل رابنو زوطی زن خبر
جزکہ گوئی ہست آں خوش چوں شکر

جماع ذوق بودماہیت کے
مطاع اے حلوا ماہیات مثل
خوشی کردازروئے نسبت لیک
وشی وک کو تو کہ عاقل باتوآں

ایک اور موقع پر لکھتے کہ جب کوئی استاد کسی بچہ کو تعلیم دینا چاہتا ہے تو اس کو بچہ کی زبان میں باتیں کرنی پڑتی ہیں' چنانچہ فرماتے ہیں-

بہر طفل نو _ پدر "تی تی" کند
گرچہ عقلش ہندسہ گیتی کند
کم نگرد و فصل استاد از علو
گر "الف چیزے ندارد" گویداو
ازپئے تعلیم آں بستہ دہن
گویدا "خطی و ہوز کلمن
در زبان او بباید آمدن
ن خود برون باید شدن

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں-

چوں کہ باکودک سروکارت فتاد
ہمزبان کو دکاں باید کشاد
کہ بردکتاب- تامرخت خرم
یاموبز و جوز و فستق اورم

3- وہ روحانیت یا معانی ہیں جو انبیاء کو جسمانی صورت میں محسوس ہوتی ہیں یہی چیز ہے جس کو شاہ ولی اللہ صاحب اور شیخ الاشراق' عالم امثال اور عالم شباح سے تعبیر کرتے ہیں- اور امام غزالی اس کا نام تمثل خیالی رکھتے ہیں- اور چونکہ یہی صورت کثیر الوقوع ہے اور چونکہ ملاحدہ کو اسی پر زیادہ اعتراض ہے- اس لئے ہم اس کو زیادہ توضیح اور تفصیل سے لکھتے ہیں-

... پہلے ... ظاہر کرنا ہے کہ علوم موجودہ اور فلسفہ حال کی رو سے اس

کے بود ماہیت ذوق جماع
مثل ماہیات حلوا اے مطاع
لیک نسبت کرد از روئے خوشی
با تو آں عاقل کہ تو کودک وشی

ایک اور موقع پر لکھتے کہ جب کوئی استاد کسی بچہ کو تعلیم دینا چاہتا ہے تو اس کو بچہ کی زبان میں باتیں کرنی پڑتی ہیں' چنانچہ فرماتے ہیں۔

بہر طفل نو _ پدر "تی تی" کند
گرچہ عقلش ہندسہ گیتی کند
کم نگرد و فضل استاد از علو
گر "الف چیزے ندارد" گوید او
از پئے تعلیم آں بستہ دہن
گوید ا "خطی و ہوز کلمن
در زبان او باید آمدن
ن خود برون باید شدن

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں۔

چوں کہ باکودک سروکارت فتاد
ہمزبان کو دکاں باید کشاد
کہ بردکتاب۔ تامرخت خرم
یامویز و جوز و فستق اورم

3- وہ روحانیت یا معانی ہیں جو انبیاء کو جسمانی صورت میں محسوس ہوتی ہیں یہی چیز ہے جس کو شاہ ولی اللہ صاحب اور شیخ الاشراق' عالم امثال اور عالم شباح سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور امام غزالی اس کا نام تمثل خیالی رکھتے ہیں۔ اور چونکہ یہی صورت کثیر الوقوع ہے اور چونکہ ملاحدہ کو اسی پر زیادہ اعتراض ہے۔ اس لئے ہم اس کو زیادہ توضیح اور تفصیل سے لکھتے ہیں۔

سب سے پہلے یہ ظاہر کرنا ہے کہ علوم موجودہ اور فلسفہ حال کی رو سے اس

احتمال پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ تمثیل خیالی کی حقیقت جو امام غزالی نے بیان کی وہ یہ ہے کہ معانی متمثل ہو کر نظر آتے ہیں اور آوازیں اور باتیں سنائی دیتی ہیں جیسا کہ خواب میں ہوتا ہے خواب کی حالت سے تو کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ اب اس پر غور کرنا چاہیے کہ خواب میں یہ حالت کیوں پیش آتی ہے' اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ خواب میں حواس ظاہری معطل ہوتے ہیں اور روح یا نفس' یا قوت متخیلہ تنہا کام کرتی ہے اب اگر کسی شخص کو بعض اوقات استغراق اور محویت کی وجہ سے بیداری میں بھی خواب کی حالت طاری ہو تو اس قسم کے امور کا محسوس ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں اس محسوسات کو ہم عام نہیں کہتے جن کی بناء پر یہ لازم آئے کہ وہ اوروں کو بھی محسوس ہوں بلکہ وہ خاص انبیاء اور اولیا کے حواس کے ساتھ مخصوص ہیں اور اس صورت میں ان امور کا عام طور پر محسوس ہونا ضرور نہیں۔ اسی نکتہ کو مولانا روم نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

فلسفی کو منکر خانہ است
ازحواس انبیاء بیگانہ است
نطق خاک و نطق آب و نطق گل
ہست محسوس حواس اہل دل

امام غزالی اور دیگر محققین نے اس بحث کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے اور چونکہ یہ ایک نہایت نازک نکتہ ہے جس میں سے ذرا سے تغیر سے اصل حقیقت کی صورت بدل جاتی ہے اس لئے ہم ان محققین کے اصلی الفاظ نقل کرتے ہیں' اور خود صرف ترجمہ پر اکتفا کرتے ہیں۔

مقاصد المراصد میں ہے[1]۔

فی الرویا والوحی والالهامات والمخبرات والکرامات علی رای الحکماء
وحی اور الہام وغیرہ کی حقیقت حکمائے اسلام کی رائے کے موافق

واعلم ان الانسان له قوة يجتمع فيه صور المحسوسات لانه يحكم على هذا الحلو بانه ابيض ولو لم يكن له قوة تجتمع فيها هذه المحسوسات لاستحال هذا الحكم بدون حضور المحكوم عليه والمحكوم به ويسمى

هذه القوة بالحس المشترک وینطبع فیہا صور المحسوسات بطریقین احد هما ان الحواس الظاهرة التی هی السمع والبصر والشم والذوق واللمس تاخذ صورة المحسوسات وتودیها الی الحس المشترک والثانی ان فی الدماغ قوة متخیلنه من شانها ترکیب الصور وتفصیلها وهی التی ترکب راسین علی بدان انسان حتی ینحصل صورة انسان ذی کراسین وتفصل راس الانسان عن بدنه حتی یحصل تصور انسان عدیم الراس و هذه اذا رکبت من الصور و وردت علی الحسن المشترک تصیر مشاہده بحسب مشاہدة الصور الخارجینه لان الصور التی فی الخارج لم تکن مشاهدة لکونها خارجینه بل لکونها منطبعنه فی الحس المشترک فتلک الصورة التی رکبتها اذاوردت علی الحس المشترک صارت مشاهدة واذا ثبت هذا فنقول ان الصورة التی یراها النائمون اما ان تکون موجودة فی الخارج اولا والاول باطل والا راتها کل من کان سلیم الحس وحیث لم یرها دل علی انها من ترکیب القوة المنخیله وهذه القوة لو خلیت وطبعها فصد ر هذا الفعل دائما وانما لایصدر منها هذا الفعل لا مرین احد هما اشتغال الحس المشترک بالصور الواردة علیه من خارج والثانی تسلط النفس الناطقنه علیها بضبط فاذازال المانعان لواحد هما صدر منها هذاالفعل والمانع الول یزول بالنوم فان الحواس اذا تعطلت بالنوم بقی الحس المشترک خالیا عن الصور الوارة علیه من خارج۔ والمانع الثانی یزول بالمرض فان النفس فی حالته المرض تکون مشغولته بجهة فستلط المسخیلة علی ترکیب الصور و تنطبع تلک الصور فی الحس المشترک فتصبر مشاهدة

جاننا چاہیے کہ انسان میں ایک قوت ہے جس میں محسوسات کی صورتیں جمع ہوتی ہیں کیونکہ انسان شیرینی کی نسبت کہتا ہے کہ وہ سفید ہے تو اگر کوئی ایسی قوت موجود نہیں ہے جس میں محسوسات مجتمع ہوتے ہیں تو یہ حکم کیونکر دے سکتا کیونکہ جب کوئی حکم دیا جائے تو محکوم علیہ اور محکومہ دونوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اس

قوت کا نام حس مشترک ہے اس میں محسوسات کی صورت دو طریقے سے منقش ہوتی ہے- ایک یہ کہ حواس ظاہری یعنی سامعہ' باصرہ' شامہ' ذائقہ' لامہ' محسوسات کی صورتیں لے کر حس مشترک کے پاس پہنچا دیتے ہیں دوسری صورت یہ ہے کہ دماغ میں ایک قوت متخیلہ ہے اس کا کام یہ ہے صورتوں کو ترکیب دیتی ہے اسی قوت کا کام ہے کہ ایک آدمی کے بدن پر دوسرا فرض کرتی ہے یہاں تک کہ ایک ایسے انسان کی صورت بن جاتی ہے جس کے دو سر ہیں' اور اسی کا کام ہے کہ انسان کے سر کو جدا کر دیتی ہے یہاں تک کہ ایک ایسے انسان کی صورت بن جاتی ہے جس کے دو سر ہیں' اور اسی کا کام ہے کہ انسان کے سر کو جدا کر دیتی ہے یہاں تک کہ ایسا انسان متشکل ہو جاتا ہے جس کے سر نہیں یہ قوت جب صورتوں کو ترکیب دے کر حس مشترک کے پاس حاضر کرتی ہے تو وہ صورت نظر آنے لگتی ہے جس طرح کہ خارجی صورتیں نظر آتی ہیں کیونکہ خارجی صورتوں کے نظر آنے کی یہ وجہ نہیں کہ وہ خارج میں موجود ہیں بلکہ یہ وجہ ہے کہ وہ حس مشترک میں منقش ہیں تو یہ صورتیں جن کو قوت متخیلہ نے ترکیب دیا ہے جب حس مشترک کے سامنے آتی ہیں تو نظر آنے لگتی ہیں اور جب یہ ثابت ہوا تو ہم کہتے ہیں (یعنی اب اصل مقصد کو ثابت کرتے ہیں) کہ خواب میں جو صورتیں نظر آتی ہیں وہ دو حالت سے خالی نہیں یا خارج میں موجود ہیں یا نہیں پہلا احتمال باطل ہے کیونکہ خارج میں موجود ہوتیں تو صحیح الحواس آدمی کو نظر آتیں اس لئے معلوم ہوا کہ خارج میں موجود نہیں' بلکہ قوت متخیلہ کا فعل ہے قوت متخیلہ اگر اپنی اصلی حالت پر رہنے پائے تو یہ فعل ہمیشہ اس سے سرزد ہو لیکن دو چیزیں مانع ہو جاتی ہیں ایک یہ کہ حس مشترک ان صورتوں کے قبول کرنے میں مشغول ہو جاتا ہے جو باہر سے آتی رہتی ہیں- دوسرے یہ کہ نفس ناطقہ قوت متخیلہ کو دبالیتا ہے تو جب یہ دونوں مانع یا ایک زائل ہو جاتا ہے تو قوت متخیلہ سے وہ فعل سرزد ہونے لگتا ہے- پہلا مانع نیند کی حالت میں زائل ہو جاتا ہے کیونکہ جب نیند کی وجہ سے حواس معطل ہو جاتے ہیں تو حس مشترک خارجی صورتوں سے خالی ہو جاتا ہے دوسرا مانع بیماری کی حالت میں زائل ہو جاتا ہے کیونکہ بیماری کی حالت میں نفس مرض کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے

تو اس حالت میں قوت متخیلہ صورتوں کو ترکیب دینے لگتی ہے اور یہ صورتیں حس مشترک میں آکر مشاہدہ ہو جاتی ہیں۔

واما الوحی والالہام

فالنفس النا قصته اذا کانت قویة بحیث لم یکن اشتغا لها بالبدن مانعامن الاتصال بالمباری القدسیته وکانت المتخیلته قوینه بحیث تقوی علی استخلاص الحس المشترک عن الحواس الظاہرۃ الصلت حالته الیقظته بالعقول المجردۃ وانفوس السماویته وحصل لها ادرک المغیا علی وجه کلی ثم المتخیله تحاکیها بصورۃ جزینه مناسبته لها وتنزل الی الحس المشترک فتصیر متشاهدۃ محسوسته وقدیعرض بعضهم ان یسمع کلا ما منظوما اویشا هد منظر ابهیا یخاطبه بکلام منظوم فیما یتعلق باحواله واحوال مایقرب منه

(ترجمہ) باقی وحی اور الہام تو ان کی حقیقت یہ ہے کہ نفس ناطقہ جب اس قدر قوی ہوتا ہے کہ باوجود اشغال بدن کے مبادی قدسیہ سے متصل ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ قوت متخیلہ اس قدر قوی ہوتی ہے کہ حس مشترک کو حواس ظاہری سے نجات دے سکتی ہے تو نفس ناطقہ بیداری کی حالت میں بھی عقول مجردہ اور نفوس سماویہ سے متصل ہو جاتا ہے اور اس کو غیب کی باتوں کا ادراک کلی طور پر ہوتا ہے پھر قوت متخیلہ اس کے مشابہ ایک جزئی صورت پیدا کر لیتی ہے۔ یہ صورت حس مشترک میں اتر کر مشاہد اور محسوس ہو جاتی ہے اور بعضوں کو پیش آتا ہے کہ وہ مسلسل کلام سنتے ہیں یا کوئی اچھی صورت دیکھتے ہیں جو ان سے مسلسل الفاظ کے ذریعہ سے باتیں کرتی ہے یہ باتیں یا خود انہی کے متعلق ہوتی ہیں یا ان کے تعلقات کے متعلق

امام غزالی کی کتاب معارج القدس میں وحی کی حقیقت

امام غزالی نے معارج القدس میں نبوت کے عنوان سے جو بسیط مضمون لکھا

ہے اس میں ایک فصل نبوت کے خواص میں لکھی ہے' چنانچہ لکھتے ہیں:

بیان خواص النبوة ولها خواص ثلث ۔ احدها تابعته لقوة التخیل والعقلی العملی

نبوت کے خواص کا بیان ۔ نبوت کے تین خاصہ ہیں' ایک خاصہ قوت تخیل اور قوت عقلی عملی کا تابع ہے۔

اس خاصہ کو نہایت تفصیل سے بیان کیا ہے اس میں سے جو عبارت یہاں درج کے قابل ہے حسب ذیل ہے۔

ثم ان المتخیلته یفعل مثل مایفعل فی حال الرویا المحتاجته الی التعبیر بان یاخذ تلک الاحوال ویحاکیها ویستولی علی الحسیته حتی یوثر ماینخیل فیها من تلک فی قوة بنطاسیابان[2] ینطبع الصور الحاصلته فیها فی البنطا سیا المشارکته فیشاهدصورالهیته عجیبته مریته واقاویل الهیته مسموعته هی مثل تلک المدرکات الو حییته وهذا دون درجات المعنی المسمی بالنبوة واقوی من هذا ان یستسبت تلک الاحوال والصور علی هیتها مانعته للقوة المتخیلته عن الانصراف الی محاکاتها باشیاء اخری قوی من هذا ان تکون المتخیلته مستمرة فی محاکاتها والعقلی العملی و الوهم لایختلفان عمن استبستاه فیثبت فی الذاکرة مصورة ما اخذت ویقبل المتخیلته عن بنطاسیا ویحاکی فیه فاتبلت بصورة عجیبته ومبصرة ویودی کل واحد منهما علی وجهه وهذه طبقته النبوات المتعلقته بالقوةانعقلیته الخیالیته

پھر قوت متخیلہ وہی عمل کرتی ہے جو تعبیر طلب خواب کی حالت میں کرتی ہے' یعنی یہ کہ ان واقعات کو لیتی ہے اور ان کی نقل اتارتی ہے اور قوت حسیہ پر چھا جاتی ہے یہاں تک کہ یہ تخیل قوت حس پر اس قدر اثر ڈالتا ہے کہ قوت متخیلہ میں جو صورتیں تھیں وہ حس مشترک میں اتر آتی ہیں تو اس حالت میں عجیب عجیب خدائی

صورتیں نظر آتی ہیں اور خدائی آوازیں سنائی دیتی ہیں اور وہ ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ وحی کے مدرکات اور یہ اس وصف سے جس کو نبوت کہتے ہیں کمتر درجہ ہے اور اس سے قوی تر یہ درجہ ہے کہ یہ حالات اور صورتیں اپنی ہیت پر اس طرح قائم ہو جائیں کہ قوت متخیلہ کو یہ موقع نہ دیں کہ وہ دوسری چیزوں کی تصویر اتار سکے۔ اور اس سے بھی زیادہ قوی یہ درجہ ہے کہ متخیلہ برابر اپنا کام کرتی رہے اور قوت عقلیہ اور وہم اس کی قائم کردہ صورتوں سے اختلاف نہ کریں تو جو صورت متخیلہ نے قائم کی ہے وہ حافظہ میں رہ جائے گی او قوت متخیلہ حس مشترک پر اثر کرے گی یہاں تک کہ حس مشترک میں وہ عجیب صورت منقش ہو جائے گی اور ہر ایک اپنا کام اپنے طریقہ پر کرے گی اور یہ نبوت کا وہ طبقہ ہے جو قوت عقلیہ اور خیالیہ سے متعلق ہے

امام صاحب نے اگرچہ اصل مطلب کو بہت پیچ دے کر بیان کیا ہے۔ لیکن حاصل وہی ہے جو صاحب مقاصد نے صاف صاف لفظوں میں ادا کیا ہے۔ اس مضمون کو بو علی سینا کے حوالہ سے ابوالبقا نے نہایت مختصر اور جامع و مانع الفاظ میں ادا کیا ہے۔ چنانچہ تعریفات میں جہاں وحی کی تعریف لکھی ہے، لکھا ہے۔

فنحن نری الاشیاء بواسطتہ الحس و النبی یری الاشیا بواسطنہ القوی الباطنتہ و نحن نری ثم نعلم والنبی یعلم ثم یرلی تو ہم لوگ اشیاء کو حواس کے ذریعہ سے دیکھتے ہیں اور پیغمبر قوت باطنی کے ذریعہ سے دیکھتا ہے۔ اور ہم لوگ ایک چیز دیکھتے ہیں پھر جانتے ہیں اور پیغمبر جانتا ہے پھر دیکھتا ہے

حکیم ابونصر فارابی، بو علی سینا وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے لیکن ہم نے ان کی تصریحات اس لئے نقل نہیں کیں کہ یہ لوگ مذہبی حیثیت سے مقتدا تسلیم نہیں کئے جاتے۔

1۔ جو عبارت ہم نے نقل کی ہے وہ سفینہ راغب پاشا سے منقول ہے، دیکھو کتاب مذکور صفحہ 16

2۔ یونانی لفظ ہے جس کے معنی حس مشترک کے ہیں۔

اسلام تمدن اور ترقی کا مانع نہیں بلکہ موید ہے

یہ پانچواں معیار ہے جس کی رو سے مذہب کی صحت کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ منکرین مذہب کو جس چیز نے سب سے زیادہ مذہب کا دشمن بنا دیا ہے وہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک تمام مذاہب دیناوی ترقیوں کے سد راہ وہ اس کے وجوہ یہ بیان کرتے ہیں۔

کن کن وجوہ سے مذہب کو دنیاوی ترقی کا مانع کہا جاتا ہے

1- مذہب اعتقادیات تک محدود نہیں رہتا بلکہ ہم جو کچھ کہتے یا کرتے ہیں ہر ہر بات میں دست اندازی کرنا چاہتا ہے' چلنا پھرنا سونا جاگنا' اٹھنا بیٹھنا کھانا پینا ایک چیز بھی اس کی حد سے باہر نہیں ہو سکتی۔ ایسے شکنجہ میں رہ کر انسان کیونکر ترقی کر سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ جن قوموں نے جب ترقی کی ہمیشہ اس قسم کی مذہبی سخت گیریوں سے آزاد ہو کر کی۔

2- مذہبی اعمال ایسے سخت ہوتے ہیں کہ ان کی پابندی معاشرت اور تمدن کی ترقی کا موقع نہیں دیتی۔

یہ باتیں مذہب اسلام میں نہیں پائی جاتیں

3- ہر مذہب دوسرے مذہب والوں کے ساتھ سخت تعصب اور نفرت کی تلقین کرتا ہے اسی کا نتیجہ تھا کہ کبھی کسی قوم نے غیر مذہب والوں پر انصاف کے ساتھ حکومت نہیں کی جس کی وجہ سے نوع انسانی کا ایک گروہ کثیر ہمیشہ ذلیل و خوار رہ کر تمدن اور تہذیب سے محروم رہا۔

عام مذاہب کی نسبت یہ اعتراضات واقعیت سے خالی نہیں، لیکن ہم دیکھنا چاہتے ہیں کہ مذہب اسلام' ان اعتراضات کا ہدف ہو سکتا ہے یا نہیں۔

بے شبہ اکثر مذاہب نے انسان کے ہر ہر جزئی فعل کو مذہب کے شکنجہ میں

جکڑا ہے لیکن اسلام اسی غرض سے آیا کہ اس قسم کی تنگ ورزیوں کو مٹا دے۔ یہودیوں کے ہاں ایک ایک چیز مذہب کے شکنجہ میں جکڑی ہوئی تھی خدا نے آنحضرت کی بعثت کا بڑا مقصد یہ قرار دیا کہ یہ قیدیں اور بندشیں اٹھا دی جائیں۔ قرآن مجید میں ارشاد کیا۔

اسلام

الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونہ مکتوبا عندھم فی التوریۃ والانجیل یامرھم بالمعروف وینھاھم عن المنکر ویحل لھم الطیبت ویحرم علیھم الخبئث ویضع عنھم اصرھم والاغلال النبی کانت علیھم (اعراف رکوع 18)

(ترجمہ) جو لوگ کہ پیغمبر امی کی پیروی کرتے ہیں جس کا نام اپنے ہاں توریت وانجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں وہ ان کو اچھی بات کا حکم دیتا ہے اور بری بات سے روکتا ہے اور پاک چیزوں کو ان کے لئے حلال کرتا ہے اور ناپاک چیزوں کو ان پر حرام کرتا ہے اور وہ بوجھ جو ان پر تھے اور وہ بیڑیاں جو ان پر تھیں اتار دیتا ہے۔

خوب غور کرو کہ یہودیوں پر کون سا بوجھ تھا جس کو آنحضرتؐ نے ہلکا کیا' اور ان کے پاؤں میں کون' سی بیڑیاں تھیں جو آپ نے اتروا دیں۔

قرآن مجید میں خاص طور پر یہود اور نصاریٰ کو مخاطب کر کے کہا ہے لا تغلوا فی دینکم یعنی مذہب میں غلو نہ کرو۔ مذہبی غلو کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ہر قسم کی حرکات و سکنات کو مذہب کے دوائرہ میں داخل کر لیا جائے۔ دوسرے یہ کہ احکام مذہبی سخت ناقابل تعمیل مقرر کئے جائیں اسلام نے ان دونوں کو مٹا دیا۔ مذہب کے دائرہ کے لوگوں نے یہاں تک وسعت دی تھی کہ زندگی کے عیش و عشرت ناز و نعمت عمدہ خورد پوش کو بھی اس میں داخل کر لیا تھا اور اس کو ناجائز قرار دیا تھا' اس پر قرآن مجید نے کہا

قل من حرم زینتہ اللہ التی اخرج بعبادہ والطیبت من الرزق اے پیغمبران سے کہہ کر خدا نے جو آرائش اور اچھے کھانے اپنے بندوں کے لئے پیدا کئے ہیں ان کو کس نے حرام کیا ہے۔

خدا کے انہی احکام کی بنا پر آنحضرتؐ نے دنیاوی معاشرت اور تمدن کو مذہب کے دائرہ سے بالکل الگ رکھا اور فرمایا کہ انتم اعلم باموردنیاکم یعنی دنیا کی باتیں تمہیں خوب جانتے ہو۔

دوسرا اعتراض تو اسلام سے بہ مراحل دور ہے اسلام کو دعوی ہے اور بجا دعوی ہے کہ اس کے احکام مذہبی نہایت نرم آسان اور سہل العمل ہیں۔

وما جعل علیکم فی الدین من حرج (سورہ حج) مایرید الله یجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھر کم دیتم نعمنته علیکم (مائدہ) یریدالله بکم الیسرولا یزید بکم العسر لایکلف الله نفسا الا وسعها (سورہ بقر) اور خدا نے دین کے بارے میں تم پر کسی طرح کی سختی نہیں کی خدا یہ نہیں چاہتا کہ تم پر کسی طرح کی تنگی روا رکھے بلکہ یہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور تم پر اپنی نعمتیں تمام کردے خدا تمہارے ساتھ آسانی کرنی چاہتا ہے نہ کہ سختی ۔ خدا کسی پر اس سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا جس قدر اس کو طاقت ہے۔

یریدالله ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفا خدا چاہتا ہے کہ تم سے (بوجھ) ہلکا کرے اور آدمی کمزور پیدا کیا گیا ہے یہ صرف دعوی نہیں بلکہ اسلام کے تمام احکام اس دعوے کے شاہد ہیں' مذہبی اعمال کی سختی کی متعدد صورتیں ہیں۔

1- فرائض کی تعداد زیادہ ہو اور وہ ایسے ہوں جن کی تعمیل مشکل ہو یا جن کی تعمیل میں وقت کا بڑا حصہ صرف ہو جائے۔

اسلام میں صرف پانچ فرائض ہیں ۔ نماز' روزہ' زکوۃ' حج' جہاد' حج اور زکوۃ دولت مندوں پر محدود ہے۔ جہاد صرف اس وقت فرض ہے جب حفاظت خود اختیاری کی ضرورت ہو صرف دو فرض ہیں جو سب کے لئے عام ہیں نماز' روزہ' روزہ سال میں ایک دفعہ ہے' وہ بھی مسافر اور بیمار اور نہایت کمزور آدمیوں کے لئے نہیں' نماز البتہ کسی حال میں معاف نہیں گھوڑے' یا جہاز کی سواری میں سمت قبلہ کی پابندی نہیں' وہ حسب اختلاف ضرورت کھڑے ہو کر بیٹھ کر' لیٹ کر' گھوڑے پر سوار ہو کر غرض ہر طرح ادا کی جاسکتی ہے۔ سفر میں بجائے چار رکعت صرف دو دو رکعتیں رہ جاتی ہیں اس کے ادا کے لئے جو ارکان و آداب مقرر ہیں

ان میں سے خصوصیت کے ساتھ نہایت کم کی پابندی ضروری ہے مثلاً" ہاتھ کھول کر بھی نماز پڑھ سکتے ہیں باندھ کر بھی' ہاتھ سینے پر بھی باندھ سکتے ہیں بالائے ناف بھی آمین پکار کر بھی کر سکتے ہیں آہستہ آہستہ بھی غرض بعض امور کے سوا باقی کسی خاص طریقہ کی پابندی ضرور نہیں چنانچہ مختلف اماموں نے مختلف صورتیں اختیار کیں۔

2- فرائض کے ادا کرنے کے لئے نہایت جزئی چھوٹی قیدیں لگائی جائیں اور ہر ایک کو ضروری قرار دیا جائے' دیگر مذہب میں' اس قسم کی جو سختی تھی اس کا اندازہ توریت کے احکام سے ہو سکتا ہے مثلاً" قربانی جو اسلام میں نہایت سادہ اور آسان طریقہ سے ادا ہو سکتی ہے' تورات میں اس کے لئے جو قیدیں مذکور ہیں ان کا مختصر سا نمونہ یہ ہے اور ہارون پاک ترین مکان میں یوں آئے کہ خطا کی قربانی کے لئے ایک بچھڑا اور سوختنی قربانی کے لئے ایک مینڈھا لائے اور کتانی مقدس پیراہن پہنے اور اس کے بدن میں کتانی پاجامہ ہو' اور کتانی پٹکے سے اس کی کمر بندی ہو اور اپنے سر پر کتانی عمامہ رکھے یہ مقدس کپڑے ہیں اور اپنا بدن پانی سے دھوئے اور انہیں پہن لے اور بنی اسرائیل کی جماعت سے بکری کے دو بچے خطا کی قربانی کے لئے لے' اور ہردن اپنے اس بچھڑے کو جو خطا کی قربانی کے لئے اس کی طرف سے ہے نزدیک لائے اور اپنے گھر کے لئے کفارہ دے پھر ان دونوں حلوانوں کو لے کے جماعت کے خیمے کے دروازہ پر خداوند کے آگے حاضر کرے اور ہارون ان دونوں حلوانوں پر قرعہ ڈالے۔ ایک قرعہ خداوند کے لئے اور دوسرا قرعہ جلاوے کے لئے اور ہارون اس حلوان کو جس پر خداوند کے نام کا قرعہ پڑے لائے اور اسے خطا کی قربانی کے لئے ذبح کرے۔

اور وہ ایک عود سوز اس آگ کے انگاروں سے جو خداوند کے آگے مذبح پر ہے بھر لے اور اپنی مٹھیاں بخور کے کوٹے ہوئے مصالح سے بھی بھرے اور اسی پردہ کے اندر لائے اور اس بخور کو خداوند کے حضور آگ میں ڈال دے تاکہ بخور کا دھواں کفارہ گاہ کو جو شہادت کے صندوق پر ہے چھائے کہ وہ الملک نہ ہو پھر وہ اس بچھڑے کا لہو لے کر اپنی انگلی سے کفارہ گاہ پر پورب کی طرف کو چھڑکے اور

کفارہ گاہ کے آگے بھی لہو اپنی انگلی سے سات مرتبہ چھڑکے (توریت_ احبار باب 16)

اسی قسم کے طفلانہ قیود ہندوؤں اور تمام دیگر قوموں میں پائے جاتے ہیں یہاں تک کہ کوئی شخص بطور خود عبادت الہٰی ادا ہی نہیں کر سکتا جب تک کوئی عبادت کرانے والا پیشوا موجود نہ ہو ہندوؤں کو پنڈتوں کی ضرورت ہے۔ عیسائیوں کو پادری کی یہودیوں کو احبار کی لیکن مسلمان کو کسی دوسرے شخص کی دستگیری کی ضرورت نہیں' وہ اپنا آپ پادری اپنا آپ پنڈت اور اپنا آپ احبار ہے۔

اسلام نے طریقہ عمل کے نمونہ کے لئے اسی قسم کی کوئی شرط اختیار بھی کی ہے تو ساتھ ہی بتا دیا ہے کہ یہ قیدیں فی نفسہ ضروری نہیں نماز کے لئے قبلہ کی سمت کا جہاں حکم دیا ساتھ ہی کہہ دیا کہ اینما تولوا فثم وجہ اللہ یعنی جس طرف منہ کرو اسی طرف خدا کا منہ ہے۔ قربانی کا جہاں ذکر کیا یہ بھی فرمایا کہ لن ینال اللہ لحومھا ولا دماؤھا ولکن ینالہ التقوی منکم یعنی خدا تک نہ قربانی کا گوشت پہنچتا ہے نہ خون بلکہ تقوی اور پرہیرگاری پہنچتی ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب بہ تفصیل آگے آئے گا۔

ہمارا صرف یہ دعوی نہیں کہ اسلام تمدن کے موافق ہے' بلکہ ہمارا یہ بھی دعوی ہے کہ وہ تمدن کو ترقی دینے والا ہے اور اس حد تک پہنچانے والا ہے جو تمدن کا انتہائی درجہ ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ دنیاوی تمدن آج یورپ میں جس حد تک پہنچا ہے۔ کبھی نہیں پہنچا تھا۔ اس لئے ہم کو غور کرنا چاہیے کہ اس تمدن کا اصلی اصول کیا ہیں؟

یورپ کے تمدن کے مہمات اصول حسب ذیل عنوان میں محدود کیے جاسکتے ہیں اور دنیا میں جب کبھی کسی قوم نے تمدن میں ترقی کی ہو گی یا آئندہ کرے گی تو انہی اصول پر کی ہو گی اور کرے گی۔

ترقی تمدن کے جو اصول ہیں سب اسلام میں پائے جاتے ہیں

1- انسان کی تمام ترقیوں کی پہلی بنیاد یہ ہے کہ وہ یہ خیال کرے کہ وہ اعلی

ترین مخلوقات ہے اور تمام کائنات میں جو کچھ ہے وہ اسی لئے ہے کہ انسان اس سے تمتع اٹھائے۔

سب سے پہلے قرآن مجید نے اس اصول کی تعلیم کی۔

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ہم نے انسان کی بناوٹ بہتر سے بہتر بنائی۔

وسخر لکم ما فی السموت ومافی الارض جمیعا تمام آسمان و زمین کی چیزوں کو تمہارا مسخر کیا۔

اس قسم کی اور بہت سی آیتیں ہیں جو آئندہ آئیں گی۔

2- انسان کی تمام ترقیوں کی بنیاد یہ ہے کہ اس کو یہ یقین ہو کہ اس کے خیر و شر، ترقی اور تنزل عروج اور زوال کا مدار تمام تر اس کی سعی اور کوشش پر ہے اور دنیا اور دین کی تمام کامیابیاں محض اس کی کوششوں پر موقوف ہیں قرآن مجید نے اس اصول کو نہایت توضیح اور تاکید کے ساتھ بیان کیا۔

لیس للانسان الا ماسعی

لہاماکسبت وعلیہا ما القسبت (بقرہ)

ولاتکسب کل نفس الا علیہا (انعام)

اولما اصابتکم مصیبۃ قد اصبتم مثلیہا قلتم انی ھذا قل ھومن عند انفسکم (آل عمران)

ذلک بان اللہ لم یک مغیرا نعمتہ انعمہا علی قوم حتی یغیر واما بانفسہم (انفال)

ظھر الفساد فی البر والبحر بماکسبت ایدی الناس (روم)

مااصابکم من مصیبتہ فبماکسبت ایدیکم (حم عسق)

انسان کے لئے اتنا ہی ہے جتنی اس کی کوشش ہے انسان کے نفس کو جو فائدہ پہنچتا ہے اس کی کمائی کی بدولت ہے اور جو نقصان پہنچتا ہے اسی کے کرتوت کی بدولت اور جو کوئی برا کام کرتا ہے تو اس کا وبال اسی پر پڑتا ہے۔ دو چند تم پر پہلے پڑ چکی ہے تو تم کہو گے کہ یہ مصیبت کہاں سے آئی اے محمد! کہہ دے کہ یہ خود

تمہاری ذات کی وجہ سے ہے۔

یہ اس لئے کہ خدا جب کسی قوم کو کوئی نعمت دیتا ہے تو پھر اس کو بدلتا نہیں جب تک وہ خود اپنے آپ کو نہ بدلیں۔لوگوں کے کرتوت کی بدولت تمام خشکی و تری میں فساد پھیل گیا۔ تم پر جب کوئی مصیبت پڑتی ہے تو خود تمہارے کرتوت کی بدولت۔

اسلام نے اس مضمون پر اس قدر زور دیا کہ قرآن مجید میں جابجا تصریح کی کہ بندہ جب ایک کام کرلیتا ہے تو خدا بھی اسی کے موافق کرتا ہے۔

ان الذین امنوا وعملوا الصلحت یہدیہم ربہم بایمانہم (یونس)

ان الذین لایومنون بایت اللہ لایہدیہم اللہ والذین جاھدوا فینا لنہدینہم سبلنا (عنکبوت)

یایہا الذین امنوا اتقوا اللہ وقولوا قولا سدید ایصلح لکم اعمالکم (الاحزاب)

یایہا الذین امنوا ان تنصروا اللہ ینصرکم ویثبت اقدامکم (محمد)

فلما زاغوا ازاغ اللہ قلوبہم (صف) ان اللہ لا یغیر مابقوم حتی یغیروا مابانفسہم (رعد)

جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے کام بھی اچھے کئے خدا ان کے ایمان کی وجہ سے ہدایت کرتا ہے۔ جو لوگ خدا کی نشانیوں پر ایمان نہیں لاتے خدا ان کو ہدایت نہیں کرتا۔ جو لوگ ہمارے لئے مجاہدہ کرتے ہیں ہم ان کو اپنی راہ دکھاتے ہیں۔ مسلمانو! خدا سے ڈرو اور ٹھیک بات بولو تو خدا تمہارے اعمال کو صالح کردے گا۔ مسلمانو! اگر تم خدا کی مدد کرو گے تو خدا بھی تمہاری مدد کرے گا اور تم کو ثابت قدم رکھے گا۔ پھر جب وہ لوگ کج ہوئے تو خدا نے بھی ان کے دلوں کو کج کردیا۔ خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی حالت نہ بدلیں۔

ان آیتوں میں خدا نے اپنے کام کو بندہ کے کام سے متاخر رکھا فلما زاغوا لح میں بیان کیا کہ جب ان لوگوں نے کجی کی تو خدا نے بھی ان کے دلوں کو کج کردیا یایہا الذین امنوا میں یہ کہا کہ مسلمانو! پرہیز گاری اختیار کرو اور

ٹھیک بات کہو تو خدا تمہارے عمل صالح کر دے گا۔ حالانکہ پرہیزگاری خود عمل صالح کا نام ہے اور جب کوئی شخص پرہیزگاری کرے گا تو پھر اس کے عمل کے صالح کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

اس موقع پر یہ بات بھی ظاہر کرنی ضرور ہے کہ قرآن مجید میں ایسی بھی بہت سی آیتیں ہیں جن سے بظاہر یہ معلوم ہوا ہے کہ انسان مجبور محض ہے اور جو کچھ کرتا ہے خدا کرتا ہے۔

وھوالقاھر فوق عبادہ اور وہ اپنے بندوں پر بالادست ہے۔

قل کل من عنداللہ کہہ دے کہ سب کچھ خدا ہی کی طرف سے ہے۔

عیسائی اکثر طعنہ دیتے ہیں کہ مسلمانوں میں جو کاہلی اور پست ہمتی پائی جاتی ہے وہ اسی مسئلہ قضا و قدر کا اثر ہے اور اس لئے مسلمانوں کا تنزل خود ان کے مذہب کا لازمی نتیجہ ہے۔

اس اعتراض کو اگرچہ ہمارے توکل پیشہ علماء اور صوفیہ نے اپنے طرز عمل سے قوی کر دیا ہے لیکن درحقیقت یہ اعتراض بالکل لغو ہے۔

اس کا سرسری جواب تو یہ ہے کہ یہی قضا و قدر کا اعتقاد تھا جس کی بدولت صحابہ میں سے ایک شخص ہزاروں آدمیوں کے دل میں گھس جاتا تھا ار سینکڑوں کو خاک میں ملا کر صحیح سلامت نکل آتا تھا۔ اگر آج اسی جوہر کو ہمارے علماء و صوفیہ اپنی شکستہ پائی اور کاہلی کے لئے استعمال کرتے ہیں تو اس میں اسلام کا کیا قصور؟

تحقیقی جواب یہ ہے کہ بے شبہ اسلام نے انسان کو مختار کل قرار دیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس بات کی بھی احتیاط رکھی ہے کہ یہ اعتقاد الحاد کی حد سے نہ مل جائے انسان کے مختار ہونے کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ خالق اور خدا کوئی چیز نہیں اس لئے انسان قادر مطلق ہے جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے جو نہیں چاہتا نہیں کرتا' دوسرے معنی یہ ہیں کہ خدا قادر مطلق ہے لیکن اس نے انسان کو اپنے افعال کا مختار بنایا ہے اس لئے انسان جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے اسلام نے پہلے معنی کی نفی کی ہے اور اسی بنا پر قرآن میں آیا ہے۔

وماتشاءون الا ان یشاء اللہ تم کسی بات کو نہ چاہو گے جب تک خدا نہ چاہے۔

جس کا یہ مطلب ہے کہ تم کو جو مشیت اور ارادہ کی قوت دی گئی ہے یہ خدا ہی نے دی ہے اگر خدا نہ چاہتا تو تم میں یہ قوت بھی نہ ہوتی ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا کہ

قل کل من عندالله یعنی جو کچھ دنیا میں ہے سب کی علۃ العلل خدا ہی کی ذات ہے۔

اس امر کا قطعی فیصلہ کہ اسلام نے اختیار کی تعلیم کی تھی یا جبر کی' اس بات سے ہو سکتا ہے کہ جو لوگ اسلام کے مرکز تھے جو اسلام کی مجسم تصویر تھے جو لوگ اسلام کی ایک ایک ادا سے واقف تھے یعنی صحابہ' انہوں نے کیا سمجھا اور ان پر اسلام کی تلقین کا کیا اثر ہوا تاریخ شاہد ہے کہ اسلام کی تعلیم نے ان کو اختیار عزم استقلال اور حوصلہ کا مجسم پیکر بنا دیا تھا۔

3- تمدن کی ترقی کا سب سے بڑا اصول مساوات کا اصول ہے یعنی یہ کہ تمام انسانوں کے حقوق مساوی ہیں فلاسفر گوندرسیہ کا قول ہے کہ حقوق انسانی کے سمجھنے کا پہلا دیباچہ مساوات ہے اور مساوات ہی تمام اخلاق حمیدہ کی بنیاد ہے۔

لیکن اسلام کے قبل تک یہ خیال کسی قوم اور ملک میں پیدا نہیں ہوا تھا۔ تعزیرات کے متعلق مہذب سے مہذب قوموں کا طرز عمل یہ تھا کہ مجرموں کے مرتبہ اور درجہ کے لحاظ سے سزائیں دی جاتی تھیں لاردس اپنی انسائیکلو پیڈیا میں لکھتا ہے کہ رومن امپائر میں ایک ہی جرم کی سزائیں مختلف ہوتی تھیں یعنی مجرم کی حیثیت اور درجہ کے لحاظ سے سزا ہوتی تھی' اس کے بعد مصنف مذکور نے اس ناانصافی اور ظلم کی تفصیل کی ہے اور رومن سے لے کر فرنچ تک کے واقعات گنائے ہیں۔ اخیر میں لکھا ہے کہ 1789ء کے ہنگامہ نے یہ تمام امتیازات مٹا دیئے۔ کیونکہ اس نے خود ان القاب و خطابات کو مٹا دیا جو لوگوں کی ذاتی عزت یا وراثت کے اعزاز کی بناء پر قائم تھے۔

فلاسفر فرنک لکھتا ہے کہ مساوات کی بنیاد پچاس برس سے یورپ کی بعض قوموں میں پڑی ہے اور اب دوسرے حصوں میں بھی پھیلتی جاتی ہے۔

فلاسفر مذکور مساوات کی ابتدا پچاس برس سے بتاتا ہے لیکن اسلام میں بارہ

سو برس پہلے یہ اصول قائم ہو چکا تھا قرآن مجید میں ہے۔

یاایھا الناس انا خلقنکم من ذکر و انثی وجعلنکم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اکرمکم عنداللہ اتقکم لوگو! ہم نے تم کو مرد اور عورت سے پیدا کیا، اور تمہارے کنبے اور قبیلے ٹھہرائے اس غرض سے کہ ایک دوسرے سے پہچانے جائیں لیکن خدا کے نزدیک صاحب عزت وہ ہے جو پرہیزگار ہو۔

یہ صرف الفاظ نہ تھے بلکہ اسلام کا نظام اسی اصول پر قائم ہوا اور اسلام جب تک اسلام تھا اسی اصول پر قائم رہا عرب میں قبائل کے مدارج مقرر تھے جو قبیلہ زیادہ شریف اور معزز تھا اس کا ایک آدمی دوسرے قبائل کے متعدد آدمیوں کے برابر مانا جاتا تھا یعنی معزز قبیلہ کے ایک آدمی کے خون کے بدلے میں دوسرے قبائل کے کئی آدمی قتل کئے جاتے تھے اسی طرح غلام کے خون کے معاوضہ میں آقا قتل نہیں کیا جاسکتا تھا، اسلام نے اصول مساوات کی بنا پر یہ تفرقے مٹا دیئے قریش جن کو یہ غرور تھا کہ جنگ بدر میں انہوں نے انصار کے مقابلہ سے اس بنا پر انکار کر دیا تھا کہ انصار پر ہاتھ اٹھانا بھی ان کو عار ہے وہ حبش اور ایران کے زرخرید غلاموں کے برابر کر دیئے گئے ابوسفیان جو تمام قریش کا سردار رہ چکا تھا اور جس کو خود رسول اللہ کے حریف مقابل ہونے کا دعوی تھا جب اسلام لایا تو اس کو بلال وصہیب کا ہم رتبہ ہو کر رہنا پڑا حالانکہ بلال و صہیب دونوں عجمی زرخرید غلام تھے۔

جبلہ بن الایہم عرب کا مشہور بادشاہ تھا۔ جب وہ اسلام لایا تو اس نے چاہا کہ ایک آدمی کے مقابلہ میں اس کی عزت مرجح تسلیم کی جائے۔ لیکن عمر فاروقؓ نے جو اسلام کی اصلی تصویر تھے گوارا نہ کیا اور وہ اسی ضد پر مرتد ہو کر عیسائیوں سے جا کر مل گیا۔

عمر فاروقؓ نے جب شام کا سفر کیا اور بیت المقدس میں داخل ہوئے تو ان کا غلام اونٹ پر سوار تھا اور خود ان کے ہاتھ میں اونٹ کی باگ تھی حالانکہ یہ وہ وقت تھا کہ تمام لوگ خلیفہ اسلام کی جاہ و شوکت دیکھنے کے لئے گھروں سے نکل آئے تھے۔

اس قسم کے ہزاروں واقعات ہیں جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا نتیجہ عام کا اندازہ

اس امر سے ہو سکتا ہے کہ تمام مورخین نے لکھا ہے کہ اسلام میں سب سے پہلا ظلم جو شروع ہوا وہ تنح عن الطریق (راستہ سے ذرا ہٹ جاؤ) کا کہنا تھا یعنی اوائل اسلام میں بڑے سے بڑا آدمی راہ میں کسی معمولی آدمی کو نہیں کہہ سکتا تھا کہ ذرا ہٹ جاؤ اول جو ظلم شروع ہوا وہ اسی لفظ کا استعمال کرنا تھا۔

مذہبی بے تعصبی

4- تمدن کی ترقی کا بہت بڑا ذریعہ اور ترقی تمدن کی بہت بڑی علامت مذہبی نفرت اور مذہبی جبر کا دور کرنا ہے' دنیا جب سے آباد ہے ہمیشہ ہر ملک میں' ہر قوم میں ہر سلطنت میں یہ طریقہ رہا کہ غیر مذہب والوں پر جبر کیا جاتا تھا۔ ان کو مذہبی آزادی نہیں دی جاتی تھی۔ ان سے نفرت اور حقارت کی تلقین کی جاتی تھی اور مختلف طریقوں سے لوگوں کو تبدیل مذہب پر مجبور کیا جاتا تھا صرف یہی نہیں بلکہ اسلام سے پہلے تمام دنیا کا یہ مذاق تھا اور یہ گویا انسان کی فطرت ہو گئی تھی کہ جب دو شخصوں میں کسی رائے اور خیال کے متعلق اختلاف ہوتا تھا تو اس کا اثر معاشرت کے تمام امور پر پڑتا تھا یعنی دونوں میں اجنبیت پیدا ہو کر منافرت اور عداوت کی حد تک نوبت پہنچتی تھی۔

سب سے پہلے اسلام نے اختلاف مذہب اور دیگر تعلقات کے حدود جداگانہ قائم کئے یعنی یہ بتایا کہ اگر کسی شخص سے مذہب میں اختلاف ہو تو اس کا اثر عام معاشرت پر نہیں پڑنا چاہیے۔ والدین کے جہاں حقوق بیان کئے وہاں فرمایا کہ۔

وان جاھداک علی ان تشرک بی ما لیس لک بہ علم فلا تطعھما وصاحبھما فی الدنیا معروفا اگر وہ دونوں اس بات پر زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ اس چیز کو شریک کرے جس کا تجھ کو علم نہیں ہے (یعنی اگر والدین شرک پر مجبور کریں) تو تو ان کا کہنا نہ مان لیکن دنیا میں ان سے اچھا برتاؤ کر۔

پھر عام طور پر فرمایا

لا ینھکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم ان اللہ یحب المقسطین

جن لوگوں نے تم سے مذہبی جنگ نہیں کی اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا

ان کی نسبت خدا تم کو منع نہیں کرتا کہ تم ان کے ساتھ بھلائی اور انصاف کرو بے شبہ خدا انصاف کو پسند کرتا ہے [1]۔

اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس مسئلہ کا اصلی فلسفہ بتا دیا یعنی خدا نے انسانوں کی فطرت ہی ایسی بنائی ہے کہ ان کی صورت سیرت خیال مذاق اور رائے میں اختلاف ہو اس لئے اس بات کی خواہش کرنا کہ تمام لوگ خواہ مخواہ متحد الخیال ہو جائیں گویا فطرت انسانی کو مٹانا ہے۔

اس نکتہ کو قرآن نے ان لفظوں میں ادا کیا۔

ولوشاء ربک لجعل الناس امتہ واحدۃ ولایزالون مختلفین الا من رحم ربک ولذالک خلقھم (ہود) اور اگر خدا چاہتا تو تمام آدمیوں کو ایک ہی امت بناتا (لیکن لوگ ہمیشہ مختلف رہیں گے بجز ان کے جن پر تیرے خدا کا رحم ہو اور خدا نے اسی لئے ان لوگوں کو بنایا ہی ہے۔

ولوشاء ربک لامن من فی الارض جمیعا ولو شاء اللہ لجعلکم امتہ واحدۃ (مائدہ)

ولوشاء اللہ ما اشرکوا (انعام)

ولوشاء اللہ لجمعھم علی الھدی (انعام)

افلم یئبس الذین امنوا ان لویشاء اللہ لھدی الناس جمیعا (رعد)

ولوشاء اللہ لجعلھم امتہ واحدۃ (حم عسق)

ولوشاء لھدلکم اجمعین (نحل)

ولوشینا لاٰیتنا کل نفس ھدھا (سجدہ)

اور اگر خدا چاہتا تو تمام دنیا کے آدمی مسلمان ہو جاتے اور اگر خدا چاہتا تو تم کو ایک ہی امت بناتا۔ اور اگر خدا چاہتا تو لوگ شرک نہ کرتے۔ اور اگر خدا چاہتا تو سب کو ہدایت پر متفق کر دیتا۔ کیا مسلمان مایوس نہیں ہوئے کہ اگر خدا چاہتا تو تمام لوگوں کو ہدایت کر دیتا۔

اور اگر خدا چاہتا تو سب کو ایک ہی امت بناتا۔

اور اگر خدا چاہتا تو تم سب کو راہ راست پر لاتا۔

اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو ہدایت کر دیتے۔

بعض وقت جناب رسول اللہ کو بہ اقتضائے بشریت کافروں کی سرکشی اور بے پروائی گراں گزرتی تھی اس پر قرآن مجید میں یہ آیت اتری۔

وان کان کبر علیک اعراضہم فانِ استطعت ان تبتغی نفقا فی الارض اوسلما فی السماء فتاتیھم بایتہ ولوشاء اللہ لجمعھم علی الھدی فلاتکونن من الجھلین۔

اور اگر ان کی سرکشی تجھ پر گراں گزرتی ہے تو ممکن ہو کہ زمین کے اندر سرنگ تلاش کر دیا آسمان میں سیڑھی بہم پہنچاؤ تاکہ ان کو کوئی معجزہ دکھاؤ (تو کر دیکھو) اور اگر خدا چاہتا تو سب کو راہ راست پر متفق کر دیتا۔ تو دیکھ جاہل نہ بن۔

لیکن چونکہ اکثر انسانوں کی فطرت ایسی بھی بنائی ہے کہ وہ ہدایت اور وعظ و پند سے حق بات قبول کر لیتے ہیں' اس لئے اسلام نے وعظ اور پند کے ذریعہ سے دعوت اسلام کی اجازت دی اور فرمایا۔

• ادع الی سبیل ربک بالحکمتہ والموعظتہ الحسنتہ دجادلھم بالتی ھی احسن (نحل)

فذکر انما انت مذکر لست علیھم بمعیطیر فمن شاءاتخذ الی ربہ سبیلا (مزمل)

افانت تکرہ الناس حتی یکونوا مومنین (یونس)

لوگوں کو اپنے خدا کے راستہ کی طرف بلا ذریعہ حکمت کے اور بذریعہ وعظ کے اور لوگوں سے بحث کر معقول طریقہ سے لوگوں کو نصیحت کر تو صرف نصیحت کرنے والا ہے نہ کہ داروغہ تو جس کے جی میں آئے وہ اپنے خدا کی راہ اختیار کرے کیا تو لوگوں کو زبردستی مسلمان کرنا چاہتا ہے۔

اعتقاد اور یقین ایسی چیز ہے جو دل سے متعلق ہے اس لئے کوئی شخص کسی کے دل میں کوئی یقین جبر اور زبردستی سے نہیں پیدا کر سکتا' اس بنا پر مذہب میں جبر کرنا بالکل بے فائدہ چیز ہے۔ لیکن یہ نکتہ اس وقت تک دنیا کی سمجھ میں نہ آیا جب تک اسلام نے یہ نہیں کہا کہ۔

لااکراہ فی الدین (آل عمران) مذہب کوئی زبردستی کی چیز نہیں۔
ژول سیمان جو فرانس کا بہت بڑا فاضل گزرا ہے لکھتا ہے کہ مذہبی آزادی کو کچھ بہت دن نہیں گزرے۔ کیونکہ دنیا کی تمام تاریخیں درحقیقت مذہبی تعصب او کینہ وری کا مجموعہ ہیں اس کے بعد فاضل مذکور نے قرون اولی سے عہد وسطی تک مذہبی تعصب کے واقعات تفصیل کے ساتھ گنائے ہیں' اخیر میں لکھا ہے کہ بالاخر فلسفیانہ روح نے 4 اگست 1789ء میں ظلم سے نجات دی گئی۔ تاہم چون فرنچ روزلیوشن کا طریق انتقام اچھا نہ تھا۔ اس لئے وہ مذہبی آزادی کو مضبوط بنیاد پر قائم نہ کرسکا۔

یہ فاضل ژول سیمان جس چیز کی ابتدا 1779ء سے بیان کرتا ہے' اسلام میں بارہ سو برس پہلے قائم ہو چکی تھی' لیکن چونکہ فاضل مذکور' اسلام کی حقیقت اور تاریخ سے واقف نہ تھا۔ اس نے دوسری قوموں کی بنا پر تمام عالم کی نسبت عام رائے قائم کی اور اس کو ایسا ہی کرنا چاہیے تھا۔

5- ترقی تمدن کے بڑے اسباب میں سے ایک یہ ہے کہ عورتوں اور مردوں کے حقوق برابر قائم کئے جائیں۔ اسلام سے پہلے تمام دنیا کا عمل اس اصول کے خلاف تھا' اسلام پہلا مذہب ہے جس نے اس کی تلقین کی چنانچہ یہ بحث نہایت تفصیل کے ساتھ اوپر گزر چکی ہے۔

6- کسی قوم کی ترقی کا ایک بڑا اصول یہ ہے کہ اس کے ہر فرد کو من حیث القوم سلف آنر یعنی اپنے آپ عزت کا خیال دلایا جائے اسلام نے ابتدا ہی سے اس نکتہ کو ملحوظ رکھا۔ چنانچہ مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا۔
کنتم خیر امتہ تم تمام قوموں سے بڑھ کر ہو۔
للہ الغرۃ ولرسولہ اللمومنین۔ عزت خدا کے لئے ہے اور اس کے رسول کے لئے اور مسلمانوں کے لئے۔

قرن اول میں یعنی جب تک اسلام اسلام رہا یہ خیال تمام مسلمانوں میں اس قدر جاگزیں تھا۔ کہ قوم کا ہر ہر فرد من حیث القوم اپنے آپ کو افضل ترین عالم سمجھتا تھا۔ یہی سیلف آنر کا خیال تھا۔ جو مسلمانوں کے ہر قسم کے حوصلہ مندیوں

اور اولالعزمیوں، بلند خیالیوں کا باعث تھا، تاریخوں میں تم نے پڑھا ہو گا کہ ایک معمولی درجہ کا مسلمان بھی قیصرو کسریٰ کے دربار میں کس دلیری سے اور آزادی سے سوال و جواب کرتا تھا۔

7- ترقی کا مقدم ترین اصول، علم ہے، اسلام نے علم کو گویا لازمہ اسلام قرار دیا۔ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ میں علم کی تحصیل کے متعلق کثرت سے جو ہدایتیں ہیں ان سے قطع نظر واقعات پر نظر ڈالو، تاریخ ہر قدم پر اس پر بات کی شہادت دینے کے لئے موجود ہے کہ اسلام دنیا میں جہاں جہاں گیا علم کو ساتھ لے کر گیا وہ قومیں جو ازل سے جاہل اور امی رہتی آئی تھیں جس دن اسلام لائیں علم و فن سے معمور ہو گئیں، عرب ابتدائے عالم سے جاہل تھا۔ یہاں تک کہ اسلام کے اوائل تک بڑے بڑے شعراء لکھنے پڑھنے کو عار سمجھتے تھے۔ روبہ جو مشہور شاعر تھا۔ لکھا پڑھا تھا۔ لیکن ایک موقع پر جب اس کو کچھ لکھنا پڑا تو اس نے حاضرین سے نہایت الحاح کے ساتھ درخواست کی کہ یہ راز کہیں ظاہر نہ ہونے پائے ورنہ میری بڑی بدنامی ہو گی لیکن یہی عرب اسلام کے وجود کے ساتھ علوم و فنون کا مرکز بن گیا۔ اور امام شافعی، امام مالک، زہری جیسے مجتہدین وہاں پیدا ہونے لگے، ترکوں کی قوم ہزاروں برس پہلے سے موجود تھی لیکن ان کا امتیازی وصف یہ تھا۔

چناں برند صبر از دل کہ ترکاں خوان یغمارا۔

یہی ترک تھے جن میں اسلام لانے کے ساتھ حکیم ابونصر فارابی، اور امیر خسرو، اور سینکڑوں علماء و شعرا پیدا ہوئے جن جن قوموں نے دنیا میں اسلام قبول کیا، ان سب کا شمار کرو، اور دیکھو کہ اسلام کے قبل ان کی علمی حالت کیا تھی اور کیا ہو گئی صاف نظر آئے گا کہ علم اسلام کے عنصر میں داخل تھا۔

حکومت جمہوری

8- ترقی کا ایک بڑا اصول یہ ہے کہ نظام حکومت جمہوریت کی بنا پر قائم کیا جائے۔ اس اصول پر اسلام نے اس قدر زور دیا کہ خود آنحضرت کو اس کی پابندی کا حکم ہوا۔

وشاورھم فی الامر اور لوگوں سے مشورہ کر۔

تقسیم عمل

9- ترقی کا بڑا اصول یہ ہے کہ تقسیم عملؒ کے اصول پر کام کیا جائے یعنی ہر فرقہ ایک خاص کام میں مشغول ہو تاکہ اس کام کو بوجہ خصوصیت کے نہایت اعلیٰ درجہ تک ترقی دے سکے یورپ میں یہ اصول یہاں تک ترقی کر گیا ہے کہ طبیبوں اور حکیموں میں سے خاص امراض کے الگ الگ طبیب ہیں اور وہ ان امراض کے سوا اور بیماریوں کے علاج سے واسطہ نہیں رکھتے خود قدرت نے اسی اصول پر عمل کیا ہے، ہاتھ پاؤں، سر، دل، دماغ کے کام الگ الگ تقسیم کر دیئے ہیں۔ اسلام نے اس اصول کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا۔

ولتکن منکم امته یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف وینھون عن المنکر وما کان المومنون لینفروا کافته فلولا نفرمن کل فرقته منھم طائفته لیتفقھوا فی الدین اور تم میں سے ایک گروہ کو ایسا ہونا چاہیے کہ لوگوں کو اچھے کام کی رغبت دلائے اچھی باتوں کا حکم دے۔ بری باتوں سے روکے تمام مسلمانوں کو اٹھ کھڑا نہیں ہونا چاہیے لیکن یہ تو ہونا چاہیے کہ ہر گروہ میں سے کچھ لوگ آمادہ ہوں کہ مذہب میں تفقہ حاصل کریں۔

10- ہر زمانہ میں ایک گروہ ایسا ہوتا آیا ہے جس کی یہ رائے ہے کہ انسانوں کے افراد میں جو اختلاف مراتب ہے یہ مٹادیا جائے۔ یورپ میں انارکسٹ نہلسٹ وغیرہ اسی خیال کے لوگ ہیں لیکن یہ درحقیقت اصول فطرت کے خلاف ہے اور اگر اس پر عمل کیا جائے تو ہر قسم کی ترقیاں دفعتہ رک جائیں اسلام نے اس کا فلسفہ ان لفظوں میں ادا کیا۔

انسانوں کا مختلف المراتب ہونا

نحن قسمنا بینھم معیشتھم فی الحیوۃ الدنیا ورفعنا بعضھم فوق بعض درجات لیتخذ بعضھم بعضا سخریا ہم نے دنیا میں انسانوں کی روزی ان کے باہم تقسیم کی ہے اور ایک کو ایک پر ترجیح دی ہے تاکہ ایک کو ایک اپنے کام میں لائے۔

علمی ترقی کی انتہا نہ ہونا

11- ترقی کا بہت بڑا اصول یہ ہے کہ علمی ترقی کی کوئی انتہا نہ قرار دی جائے یعنی انسان ترقی کی کسی حد تک پہنچ کر قانع نہ ہو' اور یہ خیال رکھے کہ ابھی ترقی کے اور منازل طے کرنے باقی ہیں' اس مسئلہ پر اسلام نے اس قدر زور دیا کہ خود جناب سرور کائنات کو جو علوم لدنیہ سے ممتاز تھے ان الفاظ میں مخاطب کیا۔ قل رب زدنی علما کہہ کر اے خدا مجھ کو اور زیادہ علم دے۔

1۔ قرآن مجید میں بہت سی آیتیں اس قسم کی موجود ہیں جن میں یہ حکم ہے کہ غیرمذہب والوں سے دوستی اور محبت نہ رکھو اور انہی آیتوں کو ہمارے ظاہر میں علما ہر موقع پر پیش کرتے ہیں لیکن وہ آیتیں ان کافروں سے مخصوص ہیں جو مسلمانوں سے مذہبی لڑائی لڑتے ہیں چنانچہ خود خدا نے اس آیت کے بعد تصریح کر دی اور فرمایا کہ انما ینھکم اللّٰہ عن الذین قاتلوکم فی الدین واخرجکم من دیارکم وظاھروا علی اخراجکم ان تولوھم یعنی خدا تو ان لوگوں سے دوستی رکھنے کو منع کرتا ہے جو تم سے مذہب کے بارہ میں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نکال دیا اور تمہارے نکال دینے پر اعانت کی۔

دین و دنیا کا باہمی تعلق

مذہب کے حق و باطل ہونے کا یہ بہت بڑا معیار ہے ابتدائے عالم سے آج تک تمام مذاہب اور تمام قوموں نے (بجز اسلام) کے اس معیار میں غلطی کی ہے' فراقہ اباحیہ مزدکیہ اور متبعان اپیکورس صرف دنیاوی لذائذ کے قائل تھے' باقی تمام دیگر مذاہب نے دنیاوی تمتعات کو ہیچ بتایا۔ اور جس قدر انسان دنیاوی حظوظ سے کنارہ کش رہے اسی نسبت سے کمال کے مدارج قائم کیے اسی خیال نے دنیا میں جوگی' تارک الدنیا' راہب' منک اور تزپیدا کئے اور ان لوگوں کی وہ عزت دلوں میں قائم کی کہ ایک ذلیل بوریا نشین کے آگے بڑے سے بڑے شہنشاہ کا سر جھک جاتا ہے

فوریباش لکھتا ہے کہ مذہب کی سب سے بڑی فضیلت یہ ہے کہ ملکی اور سیاسی زندگی تباہ کر دی جائے دنیا نے تمام کاروبار اس غرض سے چھوڑ دیئے کہ نہایت خضوع کے ساتھ بہشت کے انتظار میں گھلا جائے اور ہر قسم کے فطری جذبات اور خواہشیں قتل کر دی جائیں۔

لاروس لکھتا ہے کہ زاہدوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ فطرتی خواہشوں کا جو اثر ان پر ہے اس کو بالکل مٹا دویں مذہب کی تخصیص نہیں فلسفہ و حکمت کا میلان بھی اسی طرف ہے سقراط افلاطون' دیو جانس کلبی' ابونصر فارابی کی زندگی بالکل جوگیوں کی طرز زندگی سے مشابہ تھی خوب غور سے دیکھو یہ خیال تمام دنیا پر کس قدر چھایا ہوا ہے ہم جب کسی شخص کی نسبت سنتے ہیں کہ دنیا اس کی نظر میں ہیچ ہے وہ فرش خاک پر پڑا رہتا ہے۔ نان و نمک پر بسر کر لیتا ہے ـ تو خود ہمارے دل میں اس کی وقعت قائم ہو جاتی ہے اور ہم اس سے کچھ بحث نہیں کرتے کہ ان باتوں کے سوا اس میں کوئی اور کمال بھی ہے یا نہیں۔

دین اور دنیا کا موازنہ اور ان میں صحیح تناسب کا قائم رکھنا اس قدر مشکل ہے کہ یورپ کے بڑے بڑے اہل نظر اس کو ناممکن الحصول قرار دے کر اس کے حاصل ہونے پر حسرت ظاہر کرتے ہیں۔ ہنری برنجیہ' ریویو آف ریویو (جلد 24) میں لکھتا ہے۔ آہ کاش کوئی ذہین شخص' مذہبی اور علمی تعصب کی نقابوں کو ایک ساتھ چاک کر ڈالتا اور اس مضبوط تعلق کو جو مذہبی خیال اور علمی تفکر میں ہے کھول کر دکھا دیتا _ ایسا کرنے سے جو رنج و کشمکش دونوں میں ایک مدت سے چلی آتی ہے وہ مٹ جاتی۔ اب دیکھو اسلام نے دین و دنیا کا کیوں کر موازنہ کیا اس نے سب سے پہلے جوگی پن اور ترک دنیا کے خیال کو مٹایا۔

رہبانیت کو مٹانا

ورھبانیته ابتدعوھا ماکتبناھا علیھم ولا تنس نصیبک من الدنیا یایھاالذین امنوا لاتحر مواطیبت ما احل اللہ لکم قل من حرم زینته اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق اور جوگی پنا جس کو عیسائیوں نے ایجاد کیا ہم نے ان پر نہیں لکھا تھا دنیا میں تمہارا جو حصہ ہے اس کو بھول نہ جاؤ مسلمانو! خدا نے جو اچھی چیزیں تم کو حلال کی ہیں ان کو حرام نہ کرو اے محمد صلعم کہہ دو کہ خدا نے جو آرائش بندوں کے لئے پیدا کی ہے اس کو حرام کس نے کیا اور اچھی خوراکوں کو کس نے حرام کیا۔

یرید اللہ بکم الیسر ولا یَرید بکم العسر خدا تمہارے ساتھ آسانی کا برتاؤ چاہتا ہے نہ کہ سختی کا

تمام دیگر مذاہب کی تلقین ہے کہ اس وسیع دنیا سے انسان کا حصہ سدرمق کھانا اور دو گز کپڑا ہے لیکن اسلام بتاتا ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہے زمین دشت کوہ دریا درخت چارپائے لعل و جواہر فواکہ ورورائج سب اس لئے ہیں کہ انسان اس سے جائز طور پر لطف اٹھائے۔

وسخر مافی السموت ومافی الارض جمیعا اصبغ علیکم نعمه ظاھرۃ وباطننه (لقمان) وسخر لکم الیل والنھار والشمس و القمروالنجوم مسخرت بامرہ (نحل) وھو الذی سخر البحرلتا کلوامنه لحما طریا

وتستخر جوامنه حلیته تلبسونها وتری الفلک فیه ولتبتغوا من فضله والخیل والبغال والحمیر لترکبوها وزینته وما ذرالکم فی الارض مختلفا الوانه ینبت لکم الزرع والزیتون والنخیل والاعناب ومن کل الثمرات
اور خدا نے تمہارے لئے زمین اور آسمان کی تمام چیزوں کو مسخر کر دیا اور تمہارے اوپر اپنی ہر قسم کی نعمتیں ظاہری اور باطنی پوری کر دیں اور خدا نے تمہارے لئے رات دن سورج چاند کو مسخر کر دیا اور ستارے بھی تمہارے تابع فرمان ہیں۔
وہی خدا ہے جس نے دریا کو اس لئے مسخر کر دیا کہ اس سے تازہ گوشت کھاؤ اور اس سے زیور نکالو جس کو تم پہنتے ہو اور تو کشتیوں کو دیکھتا ہے کہ پھاڑتی ہوئی چلی جارہی ہیں اور تاکہ تم خدا کا فضل (تجارت) تلاش کرو اور گھوڑوں اور گدھوں اور خچروں کو تمہاری سواری اور آرائش کے لئے پیدا کیا۔
اور بہت سی چیزیں تمہارے لئے زمین میں پیدا کیں جن کے رنگ مختلف ہیں اور وہی تمہارے لئے پانی سے کھیتی زیتون کھجور اور انگور اور ہر طرح کے پھل پیدا کرتا ہے۔
اس قسم کی سینکڑوں آیتیں ہیں جن کا استقصا ضروری نہیں۔
ان آیتوں میں بہ تصریح و توضیح بیان کیا کہ دنیا میں جو کچھ ہے سب اسی لئے ہے کہ انسان اس سے تمتع اٹھائے اور اسی غرض سے خدا نے تمام چیزوں کو انسان کا مسخر کر دیا۔ تسخیر میں جس قسم کی تعمیم قرآن نے بیان کی وہ بظاہر استعارہ یا شاعرانہ طرز ادا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن زمانہ ہر روز ثابت کرتا جاتا ہے کہ استعارہ نہیں بلکہ حقیقی معنی مقصود ہیں۔ بھاپ بجلی الکٹرسٹی آواز وغیرہ یہ چیزیں کس طرح مسخر ہو چکیں اور ان کی تسخیر سے کیسے کیسے عجیب و غریب کام لیے گئے۔
یہ نکتہ غور کرنے کے قابل ہے کہ دنیاوی حظوظ و لذائذ جن چیزوں کا نام ہے گو وہ ہزاروں لاکھوں ہیں لیکن ان کو اگر اقسام میں محدود کیا جائے تو کل تین قسمیں ٹھہریں گی دولت مال' آل و اولاد' شہرت اور بقائے نام اب دیکھو اسلام نے ان کے متعلق کیا کہا۔
تونگری اور جاہ و دولت کو ان نعمائے الٰہی میں شمار کیا جن کے عطا کرنے کا

احسان انبیاء علیہم السلام پر رکھا گیا' جناب رسول اللہ صلعم پر خدا نے جو احسانات کئے ان کا جہاں تذکرہ کیا یہ بھی فرمایا۔

دنیا کا مرتبہ

ووجدک عائلا فاغنی اور تجھ کو مفلس پایا تھا تو غنی کر دیا۔

حضرت سلیمان کو جو سلطنت اور جاہ و دولت عطا کی گئی اس کا ذکر قرآن مجید میں نہایت شان و شوکت سے کیا اور اس کے ساتھ یہ بھی بتادیا کہ خود حضرت سلیمان نے خدا سے اس کی استدعا کی تھی۔

رب ھب لی ملکا لا ینبغی لاحدمن بعدی خدارا مجھ کو ایسی سلطنت دے کہ میرے بعد کسی کو نہ مل سکے۔ بنو اسرائیل پر خدا نے جو احسانات کئے ان میں بڑا احسان یہ جتایا۔

اذجعل فیکم انبیاء وجعلکم ملوکا تم لوگوں میں پیغمبر اور بادشاہ پیدا کئے۔

ولقد اتینا بنی اسرائیل الکتب والحکم والبنوۃ اور ہم نے بنی اسرائیل کو کتاب حکومت اور پیغمبری دی

ایک اور آیت میں ہے۔

فقداتینا ال ابراہیم الکتب والحکمنہ واتینا ھم ملکا عظیما سو ہم نے ابراہیم کے خاندان کو کتاب اور حکومت دی اور ان کو بہت بڑا ملک دیا۔

سب سے بڑھ کر یہ کہ امت محمدیہ کو اعمال صالحہ کے معاوضہ میں جس چیز کے عطا کرنے کا وعدہ ہوا اور خلافت اور سلطنت تھی۔

وعداللہ الذین امنوا منکم وعملوا الصلحت لیستخلفنھم فی الارض خدا نے ان لوگوں سے جو ایمان لائے اور جنھوں نے اچھے کام کئے یہ وعدہ کیا کہ ان کو خلافت دے گا۔

انسان کے اشرف المخلوقات ہونے کا جہاں ذکر کیا اس کی دنیاوی ترقیوں کا ذکر اس پیرایہ میں کیا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان ترقیوں کو انسان کے اشرف المخلوقات ہونے میں بڑا دخل ہے۔

ولقد کرمنا بنی ادم وحملنھم فی البر والبحر ورزقنھم من الطیبت و

فضلنهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی اور ان کو خشکی و تری میں پہنچایا اور ان کو اچھے کھانے دیئے اور ان کو اپنی اکثر مخلوقات پر فضیلت بخشی۔

ایک بہت بڑا قرینہ جس سے یہ پتہ لگ سکتا ہے کہ اسلام نے دولت و مال کا کیا درجہ قائم کیا ہے اس بات کا دریافت کرنا ہے کہ قرآن مجید میں خدا نے مال و دولت کو کس لقب سے یاد کیا ہے۔

قرآن مجید میں مال و دولت کو کن الفاظ میں یاد کیا ہے

استقصا اور تفحص سے ثابت ہوا کہ قرآن مجید نے 25 جگہ مال کو خدا کا فضل کہا ہے 21 جگہ اس کو خیر کے لفظ سے تعبیر کیا ہے' 12 جگہ حسنہ کہا ہے' اور 12 جگہ رحمت کا لقب دیا ہے۔ چنانچہ علامہ احمد بن محمد الرازی نے ان تمام مقامات کی آیتیں بعینہا نقل کی ہیں ہم نمونہ کے طور پر چند آیتوں کو نقل کرتے ہیں جن میں مال کو خیر کے لقب سے یاد کیا ہے۔

وما تنفقوا من خیر فلا نفسکم۔ وما تنفقوا من خیر فان اللّٰہ بہ علیم۔ قل ما انفقتم من خیر۔ وما تنفقون من خیر یوف الیکم۔ وما تقدموا نفسکم من خیر۔ متاع الخیر۔ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا۔ انی اجبت حب الخیر عن ذکر ربی و انفقوا خیرا الانفسکم۔ وانہ لحب الخیر لشدید۔

دنیاوی خطوط کی دوسری قسم آل و اولاد ہے' قرآن مجید میں ایک موقع پر خدا نے اپنے خاص بندوں کے امتیازی اوصاف گنائے ہیں' چنانچہ ان الفاظ سے ابتدا کی ہے۔

وعباد الرحمٰن الذین یمشون علی الرض ہونا۔ والذین یقولون ربنا ھب لنا من ازواجنا وذریتنا قرۃ اعین۔

ان اوصاف میں سے ایک وصف یہ گنایا ہے اور وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ اے پروردگار ہم کو ہماری بیویوں اور اولاد سے آنکھ کی ٹھنڈک دے۔

تیسری چیز شہرت اور نیک نامی ہے اس کا احسان خدا نے خود آنحضرت صلعم

پر رکھا اور فرمایا ورفعنالک ذکرک

اخیر میں یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ قرآن مجید نے مختلف موقعوں پر دولت و مال کی برائی بھی بیان کی ہے، لیکن جب دونوں قسم کے موقعوں کا موازنہ کیا جائے تو صاف نظر آئے گا کہ جس دولت و مال کی برائی بیان کی ہے وہ وہ ہے کہ بے موقع اور بے جا صرف کی جائے اور اس کی برائی سے کس کو انکار ہو سکتا ہے۔

ضمیمه

بحث نبوت از مطالب عالیه امام رازی

القسم الثانی من کتاب النبوات فی تقریر القول بالنبوة علٰی طریق اخرو فیه فصول- الفصل الاول فی تمیز هذا الطریق عن الطریق المشهور فنقول اعلم ان القائلین بالنبوات فریقان احد هما الذین یقولون ان ظهور المعجزات علٰی یدالنبی صلی اللّٰه علیه وسلم یدل علٰی صدق ثم انانستدل بقوله علٰی تحقیق الحق وابطال الباطل و هذا القول هوالطریق الاول و علیه علمته لرباب الملل والنحل والقول الثانی ان نقول انا نعرف اولا ان الحق والصدق فی الاعتقادات ماهو ان الصواب فی الاعمال ماهو ○ فاذا عرفنا ذالک ثم رائنا انسان یدعو الخلق الی الدین الحق ورائینا ان لقوله اثراقویا فی صرف الخلق من الباطل الی الحق عرفنا انه نبی صادق واجب الاتباع وهذا الطریق اقرب الی العقل والشبهات فیه اقل وتقریره لا بدان مسبوقا بمقدمات

المقدمته الولی- اعلم ان کمال حال الانسان فی ان یعرف الحق لذاته والخیر لاجل العمل به والمراد منه ان کمال حاله محصور فی امرین احدهما ان تصیر قوم النظریته کا مله بحیث تجلی فیها صور الاشیاء وحقا ئقها تجلیا کا ملامبرا عن الخطاء و الزلل والثانی ان تصیر قوة العملیته کاملته بحیث یحصل لصاجها ملکته یقتدربها علی الایتان بالاعمال الصالحته والمراد من الاعمال الصالحته الاحوال التی تو جب النفره عن السعادات البدنیته و تو جب الرغبته فی عالم الاخرة و فی الروحانیات فقد ظهر بهذا انه لا سعادة الانسان الا بالوصول الی هاتین الحالتین وهذه المقدمته مقدمته اطبقت الانبیاء علی صحتها واتفق

الحکماء الالٰهیون علی حقیقتها ولا تری فی الدنیا عقلا کامل العقل الا ویساعد علیها۔

المقدمته الثانیته۔ الناس ینقسمون الی ثلثته اقسام۔ احدها الذین یکون ناقصین فی هذه المعارف و فی هذه الاعمال و هم عامته الخلق و جمهورهم۔

وثانیها الذین یکونون کاملین فی ذین المقامین الا انهم لا یقدرون علی علاج الناقصین وهم الاولیاء۔

وثالثها الذین یکونون کاملین فی ذین المقامین ویقدرون ایضا علی معالجته الناقصین ویمکنهم السعی فی نقل الناقصین من خضیض النقصان الی اوج الکمال وهولاء هم الانبیاء علیهم السلام۔ وذا تقسیم معلوم مضبوط۔

المقدمته الثالثته۔ ان درجات النقصان والکمال فی القوة النظریته و فی القوة العملیته کانها غیر متناهیته بحسب الشدة والضعف والکثرة والقلته و ذلک ایضا معلوم بالضرورة۔

المقدمته الرابعته۔ ان النقصان و ان کان شاملا للخلق عاما فیهم الا انه لا بدوان یوجد فیهم شخص کامل بعید عن النقصان والدلیل علیه من وجوه الاول انا بینا ان الکمال والنقصان واقع فی الخلق علی مراتب مختلفته و درجات متفاوت ثم انا نشا هدا شخاصا بلغوا فی جانب النقصان وقلته الفهم والا دراک الی حیث قربوا من البهائم والسباع فکذلک فی جانب الکمال لا بدوان توجد اشخاص کاملته فاضلته و لا بدوان یوجد فیما بینهم شخص یکون افضلهم واکملهم و هویکون فی آخر مراتب الانسانیته واول مراتب الملئکة۔

الثانی۔ ان الاستقراء یدل علی ماذکرناه و ذلک لان الجسم العنصری جنس تحته ثلثه انواع۔ المعدن والنباتات والحیوان۔ و صریح العقل یشهدبان الشرف هذه الثلاثته الحیوان ولوسطها النباتات وادونها المعادن۔

ثم نقول الحيوان جنس تحته انواع كثيرة واشرفها هوالا نسان وايضا فالانسان تحته اصناف كثيرة الزنجي والهندى والرومى والعربى والافرنجي والتركى ولاشك ان اشرف اصناف الانسان واقربهم الى الكمال وسط المعمورة وهم سكان الموضع المسمى بايران شهر ثم ان ذا الصنف من الناس مختلفون ايضا فى الكمال والنقصان ولا شك انه يحصل فيهم شخص واحدهوا افضلهم واكملهم فعلى ذا قد ثبتنا انه لا بدوان يحصل فى كل دور شخص واحد هوا فضلهم واكملهم فى القوة النظريته والعمليته ثم ان الصوفيته يسمونه بقطب العالم ولقد صدقوا فيه فانه لما كان الجزء الاشرف من سكان ذآ العالم الاسفل هو الانسان الذى خصلت له القوة النظريته التى بها يستفيد الا نوار القدسيته من عالم الملئكته وحصلت لة القوة العمليته التى بها يقدر على تدبير هذا العالم الجسمانى على الطريق الا صلح والسبيل الا كمل ثم ان ذلک الانسان الواحد هوا اكملً الشخاص الموجودين فى ذلک الدور كان المقود الاصلى من كل ذا العالم العنصرى وجود ذالک الشخص ولاشک ان المقصود بالذآت هوالكا مل واما الناقص فانه يكون مقصودا" بالعرض فثبت ان ذالک الشخص هو القطب لهذا العالم العنصرى وما سواه فكالتبع له وجماعته الشيعته الاماميته يسمون بالا مام المعصوم وقديسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه غائب ولقد صدقوافى الوصفين ايضا لا نه لما كان خالياعن النقائص التى هى جاصلته فى غيره كانت معصوما" من تلک النقائص وهوا ايضا" صاحب الزمان لانا قلنا ان ذلک الشخص هوالمقصود بالذات فى ذالک الزمان وما سواه فكلا تباع له وهوايضا" غائب عن الخلق لان الخلق لا يعلمون ان ذالک الشخص هوافضل هذه الدور واكملهم واقول ولعله لا يعرف ذلک الشخص ايضا انه افضل اهل الدور انه وان كان يعرف حال نفسه الا انه لا يمكنه ان يعرف حال غيره فذالک الشخص لا يعرف غيره وهوا يضالا يعرف نفسه فهو كما

جاء فی الاخبار الالهیته انه تعالیٰ قال اولیائیٔ تحت قبائی لا یعرفهم غیزی فثبت بهذآ ان کل دورلابد وان یحصل فیه شخص موصوف بصفات الکمال ثم انه لا بدوان یحصل فی هذه الادوار المتلاحقته دور یحصل فیه شخص واحدیکون هو افضل من کل اولئک الذین کل واحد متهم صاحب دوره و فرید عصره و ذلک الدور المشتمل علی مثل ذلک الشخص لا یوجد فی الف سنته اواکثره واقل الامرة واحدة فیکون ذالک الشخص هوالرسول المعظم والنبی المکرم و واضع الشرائع والهادی الحقائق وتکون نسبته الی سائر اصحاب الادوار النسبته الشمس الی الکواکب ثم لا بدوان یحصل فی اصحاب الادوار انسان هوا قربهم الی صاحب الدور فی صفات الفضیلته فیکون ذلک الشخص بالنسبته الیه کالقمر بالنسبته الی الشمس و هو الامام القائم مقامه والمقرلشریعته واما الباقون فنسبة کل واحد منهم الی صاحب الدور العظم کنسبته کوکب من الکواکب السیاران الی الشمس واماعوالم الخلق فهم بالنسبته الی اصحب الدور مثل حوادث هذا العالم بالنسبته الی الشمس والقمر وسائر الکواکب ولا شک ان عقول الناقعین تکمل بانوار عقول اصحاب الادوار فتقوی بقوة فهذا الکلام کلام معقول مرتب علی هذا الا ستقر الذی یقد القطع والیقین۔

المقدمته الخامسته

ان ذالک الانسان هواکمل الکاملین وافضل الفضلاء والعلماء یکون فی آخر الافق الاعلیٰ من الانسانیته و قد علمت ان اخرکل نوع متصل باول النوع الذی هو اشرف منه والاشرف من النوع البشری هوالملئکته فیکون اخوالبشریته تصلا باول الملائکته ولمابینا ان ذلک الانسان الموجود فی اعلیٰ مراتب البشریته وجب ان یکون متصلا باول الملائکته و مختلطابهم ولماکان من خواص عالم الملائکته البراة عن العلائق الجسمانیته والا ستیلاء علی عالم الاجسام والا ستغناء فی افعالها عن

الالات الجسمانیته کان ذا الانسان موصوفا بماینا سب هذه الصفات فیکون قلیل الالتفات الی الجسمانیات قوی الصرف فیها شیدید الانجذاب الی عالم الروحانیات فتکون قوته النظریته مستکملته بانواع الجلا یا القدسیته والمعارف الالهیته و تکون قوته العملیته موثرة فی اجسام ذآ العالم بانواع التصرفات و ذلک هوالمراد من المعجزات ثم بعد الفراغ من ذین المقامین تکون قوة الروحانیته موثرة فی تکمیل ازواج الناقصین فی قوة النظر والعمل ولماعرفت ان النفوس الناطقته مختلفته بالماهیات فقد تکون بعض الفنوس قویته کاملة فی القوة النظریته و ضعیفته فی القوة العملیته ودل تکون بالضد منه فتکون قویته فی التصرف فی اجسام العالم العنصری وضعیفته فی المعارف الالهیته و قدتکون کاملته قاهرة فیها جمیعا و ذالک فی غایته الندرة وقد تکون ناقصته فیها جمعیا" وذالک هوالغآلب فی اکثر الخلق واذاعرفت هذه المقدمات فنقول مرض النفوس الناطقه شیئان الاعراض عن الحق والاقبال علی الحق والا عراض عن الحق واقبال علی الخلق و صحبتها شان الاقال علی الحق و الاعراض عن الخلق- فکل من دعا الخلق الی الاقعال علی الحق والاعراض عن الخلق فهو النبی الصادق وقدذکرنا ان مراتب هذاالنوع من الناس مختلفته بالقوة والصنف والکمال والنقصان فکل من کانت قدرته علی افادة هذه الصحته اکمل کان اعلیٰ فی درجته النبوة وکل من کانت قدرته فی هذه الباب اضعف کان انقص فی درجته النبوة- فهذاماار دناشرحه وبیانه من حال النبوة- واللّٰه اعلم-

الفصل الثانی

القر آن العظیم یدل علیٰ ان هذآ الطریق هوالطریق الاکمل الافضل فی اثبات النبوة-

اعلم اناںذکر سورامن القرآن و نفسرها لتظهر من ذلک التفسیر صحته هذآ الطریق الذی ذکرناه- منها سورة سبح اسم ربک الا علیٰ

فنقول قدعلمت ان الاصل هو الالهيات والفرع هوا لنبوات فلاجرم جرت العادة فی القر آن انه یقع الابتداء بتقریر الالهیات ثم یقع الشروع فی تقریر النبوات بعد ها ففی هذه السورة بداء بالالهیات۔

فقال سبح اسم ربک الاعلی۔ ومعناه انه اعلٰی بمنا سبنه جمعیع الممکنات و مشابهنه کل المحدثات لانها مرکبته من المادة والصورة باعتبار ومن الجنس والفصل باعتبارتان ومن قبول التغیر والغنا۔ اما فی الذات واما فی الصفات و هو سبحانه اعلی من کل هذه الاشیاء فی کل هذه الصفات وفیه لطیفنه اخری لا یمکن ذکرها واعلم ان اکثر الدلائل المذکورة فی القر آن علیٰ اثبات الاله تعالیٰ محصورة فی قاعدة واحدة وهی حدوث الصفات وهی امافی الحیوانات اوفی النبات والحیوان له بدون نفس۔

فقوله الذی خلق فسوی اشارة الی ما فی ابدانها من العجائب۔

وقوله والذی قدر فهدی۔ اشارة الی ما فی نفوسها من الغرائب فنبته بهذین الضابطین علی مانهاینه له فی العجائب والغرائب تم اتبعه بذکر الدلائل الماخوذة من النبات۔ وهو قوله۔

والذ ی اخرج المرعی فجعله غثاء احوی ولماقرر الالهیات اتبعه بتقریر امرالنبوات وقد عملت ان کمال حال الانبیاء فی حصول امورلربعته اولها کمال القوة النظریته۔ وثانیها کمال القوة المعلیة۔ وثالثها قدرة علی تکمیل القوة النظریته التی لغیره۔ ولربعها قدرته علی تکمیل القوة العملیته التی لغیره ولا شک ان کمال حاله فی القوتین مقدم علی قدرته علی تکمیل غیره فی هاتین القوتین ولا شک ان القوة النظرینه اشرف من القوة العملیته فبهذا البیان یقتضی ان یقع الابتداء ولا بشرح قوة النظریته وثانیاً بشرح قوته العملیته۔ وثالثا بکیفیته حاله فی القدرة علی تکمیل القوة النظریته التی للناقصین ورابعا بکیفینه حاله فی القدرة علی تکمیل القوة العملیته التی للناقصین فاذا ظهر

كماله فی هذه المقامات الاربعته فحینئذ یظهر انه بلغ فی صفت النبوة والرسالته الی الغایته القصوی اذا عرفت هذا فنقول انه تعالیٰ ماذکر اصول الالهیات ولراد الشروع فی صفات النبوة قال۔

سنقرک فلا تنسی یعنی ان نفسک نفس قدسیته امننه من الخلط ونسیان الا ماشاء اللّٰه انه یعلم الجهر وما یخفی یحصل بمقتضی الجبلته الانسانیته والطینته البشر یته ثم اتبعه ببیان کمال حاله فی القوة العملیته۔ فقال۔

ونیسرک للیسری۔ معناه انا نقوی دواعیک فی الاعمال التی تفید الیسرو السعادة فی الدنیا والاخرة ثم لمابین کمال حاله فی هذین المقامین اتبعه بان یشتغل بتکمیل الناقصین وارشاد المحتاجین۔ فقال۔

فذکر ان نفعت الذکری فقوله فذکر امر له بارشآد الناقصین و قوله ان نفعت تنبیه علی انه لیس کل من سمع ذلک انتفع به فان النفوس الناطقته مختلفته فبعضها ینتفع بذلک وبعضها بضره سماء ذلک التذکیر لان سماعه یکثر فی قلبه دواعی الحس الفیظ والغضب والاصرار علی الجهل ثم امانیه تعالیٰ علی ان المستمع لذلک التذکیر قد ینتفع به وقد لا ینتفع به اتبعه بیان خاصیته کل واحد من هذین القسمین فضائل

سیذکر من یخشی؛ ویتجنبها الاشقی؛ الذی یصلی النار الکبری؛ فبین ان صفته من ینتفع بهذا التذکیر هوان یکون الخوف غاًلباء علی قلبه والخشیته مستولیته علی روحه فلاجل ذلک الخوف یطلب زادالمعاد فلا جرم ینتفع بارشاد هذا الحق واما الذی لا ینتفع بهذا التذکیر فیتبا عدمنه و یجتنب من القرب منه فهو النفس الموصوفته بکونها اشقی فانها تبقی فی عناء هذا العالم وبعدالموت تقع فی میزان الحسرة والوحشته فلمابین هذازاد فی صفته فقال۔

ثم لا یموت فیها ولا یحیٰی و انما قال ثم یموت فیها لما نبت ان

النفس لا تموت بموت البدن و انما قال ولا يحيىٰ لا فها وان بقيت حية لكنها بقيت في العذاب ولموت خير من الحيوة فلهذا قال ثم لا يموت فيها ولا يحيٰى ولما بين وعيد من لا ينتفع بزلک بين کمال حال من ينتطع فقال:

قدافلح من تزکی وذلک ان المقصود من تعليم الانبياء وتذکيرهم وارشادهم امراً ان احدهما ازالته الاخلاف الذميمته الظلمانيته عن النفس والثانی تحصيل الصفات الحميدة الروحانيته فی النفس ولما کانت ازالته مالا ينبغی متقدمته علی تحصيل ماينبغی لا جرم ابتداء بقوله قد افلح من تزکی والمراد منه تزکيته النفس و تطهيرها عن الصفات المذمومته ولماذکر ذلک اتبعه بتحصيل ماينبغی و ذلک اما فی القوة النظريته او فی القوة العمليته ورئيس المعارف النظريه اللّٰه و معرفته و رئيس الاعمال الفاضلته خدمته اللّٰه فلهذا قال وذکر اسم ربه فصلی وهواشارة الی استسعاديتٔ الانسان فی تکميل القوة النظريته بارشاد الانبياء وقوله فصلی هو اشارة الی استعادة فی تکميل قوته العمليته بارشاد هم وهداينهم ثم عادالی حال المعرضين عن الانتفاء بارشاد الانبيا هدايتهم وبين ان ذالک الاعراض انما نولد عن حب الدنيا وقوة الوغبته فيها فقال بل توثرون الحيوة الدنيا ثم بين ان الوغبته فی الروحانيات التی تحصل فی عالم الاخرة راجحته علی لذات هذه الدنيا من وجهين احدهما انها خير من اللذات الجسمانينه وقد سبق تقريره فی کتاب التفسير والثانی انها اليقی من هذه الجسمانيات وذالک معلوم بالضرورة فقال والاخرة خيرو ابقی ○ واعلم انه ظهره بهذه الايات امورا اربعته اولها احوال الالهيات وثانيها صافات النبی والرسول وثالثا انقسام المستمعين الی من ينقفع بارشاد الانبياء والی من لاينتفع به و بيان احوال کل واحد من هذين القسمين و رابعها التنبيه علی ان خيرات الاخرة افضل وابقی من خيرات هذه الحيوة الدنيا و الافضل الابقی اولا

بالتحصیل و عند هذا قدتم کل واحتاج الانسان الیه فی معرفته المبداء ومعرفته صفات الانبیا و معرفته احوال نفس و معرفته و الاخرة- ثم ختم السورة بقوله تعالیٰ ان هذا لفی الصحف الاولی صحف ابراہیم و موسی- والمعنی ان کل من جاء من الانبیاء فانزل اللّٰہ کتابا وصحیفته والمقصود منته لیس الا هذا المراتب الاربع المذکورة ومن وقف علی اسرار هذه السورة علی الوجه الذی لحصناه علم ان حقیقته القول فی النبوة لیس الا ماذکرناه-

ومن جملته السورة الائقته بهذا المعنی سورة العصر فبدء بقوله ان الانسان لفی خسر- وذلک لانا بینا انه حصل فی بدنه تسعته عشر نوعاً من القوی وکلها تجره الی الدنیا وطیبا تها ولذاتها وهی الحواس الخمسته الظاهرة الخمس الباطنته والشهوة والغضب والسبع النباتیته وجموعها تسعته عشرة وهی الربانیته الواقفیته علی باب جهنم الجسد- واما العقل فانه مصباح ضعیف وانما حصل بعد استیلاء تلک التسعته عشر علی مملکته البدن واذاکان کذلک فالظاهر ان حب الدنیا یستولی علی النفوس والارواح فاذامات البدن اقبیت النفس فی الخرام والحرمان فلهذا قال ان الانسان لفی خسر-

ثم انه استثنی من هذا الخسران انسانا یتناول تریاق الاربعته وهو تریاق روحانی مرکب من اخلاط اربعته روحانیته فاولها کمال القوة النظریته و هو قوله الا الذین امنو و ثانیها کمال القوة العملیته و هو قوله وعملوا الصلحت- وثالثها السعی فی تکمیل القوة النظریته للغیر و هو قوله و تواصوا بالحق ورابعها السعی فی تکمیل القوة العملیته للغیره هو قوله وتواصوا بالصبر- وانما عین الصبر لان البلاء الاکبر فی دعاء الشهوة الی الفساد ودعاء الغضب الی الایذاء وسفک الدماء کما اخبر عن الملئکته انهم قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء- فاذآ قدرالانسان علی الصبر علیٰ جانبته الشهوة والغضب فقد فاز بکل

الخیرات فی القوة العملیتہ۔

ومن جملتہ الایات الدالتہ علی صحت ما صحت ما ذکرنا انہ تعالیٰ لما حکی عن الکفار انہم طلبوا منہ علیہ السلام المعجزات القاھرة فی قولہ تعالیٰ و قالوا لن نومن لک حتی تفجرلنا من الارض ینبوعا۔ ثم انہ تعالیٰ قال قل سبحان ربی ہل کنت الا بشراً رسولاً یعنی کون الشخص انساناً موصوفاً بالرسالتہ معناہ کونہ کاملافی قوة النظریتہ والعملیتہ وقادراً علی معالجتہ الناقصین فی ہاتین القوتین ولیس یلزم من حصول ہذہ الصفتہ کونہ قادر اعلی الاحوال التی طلبتمو ہامنہ۔

ومن جملتہ الایات الدالتہ علی ماذکرناہ انہ تعالیٰ لما قال فی سورة الشعراء و انہ تنزیل من رب العلمین اورد علیہ سوال وھوانہ لم لا یجوز ان یکون ہذا من تنزیل الشیاطین فقال جواباعنہ ما تنزلت بہ الشیاطین ثم بین الجواب فقال ہل انبئکم علی من تنزل الشیاطین، تنزل علی کل افاک اثیم۔ والمعنی انہ لوکانت الدعوة الی طلب الدنیا وطلب اللذات والشہوات کان ذاالدھاعی افاکا اثیما والذین یعینونہ علیہ ہم الشیاطین واما انا فادعوا الی اللّٰہ والی الا عراض عن الدنیا والا قبال علی الاخرة فلایکون ہذابا عانتہ الشیاطین بل باعانتہ اللّٰہ فاستدل یکون دعوتہ دعوة الی اللّٰہ والی الحق علی کونہ نبیا صادقا لا ساحراً کاذباً ولما اورد علیہ سوال آخرو ہوان لکل واحد من الشعراء شیطانا یعینہ علی شعرہ فلم لا یجوزان یکون حالک کذلک اجاب عنہ بقولہ الشعرا یتبعہم الغاوئن الم ترانہم فی کل وٗد یہیمون والمعنی ان الشاعر انما یدعوالی اطبع فی الدنیا والترغیب فی اللذات البدنیتہ واما انا فادعوا الی اللّٰہ والی الدارالاخرة فامتنع ان یکون الناصر والمعین فی ہذہ الطریقتہ ہو الشیطان فظہر الفرق فقد ظہر بہذہ الایات ان الطریق الذی ذکرناہ فی اثبات النبوة ہو الطریق الفضل الاکمل واللّٰہ علم۔

الفصل الثالث فی صفتہ ہذہ الدعوة۔

اعلم ان منصب النبوة والرسالته عبارة من دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق الى خدمته الحق ومن الاقبال على الدنيا الى الاقبال على الاخرة فهذا هو المقصود الا صلى الا ان الناس لما كانوا حاضرين فى الدنيا ومحتاجين الى مصالحها وجب ان يكون خوض و فى هذا الباب بقدر الحاجنه فنقول خوض الرسول اما ان يكون فيما يتعلق بالدين اوفيما يتعلق بالدنيا اما القسم الاول وهو ما يتعلق فى الدين فيجب عليه البحث فى امور ثلاثه الماضى والحال والمستقبل اما الماضى فهوان يرشدهم الى ان هذا العالم فحدث وله اله كان موجودا فى الازل وسيبقى فى الابدوانه منزه عن ممثلته المكنات وانه موصوف بالصفات المعتبرة فى الالهيته والكمال وهى القدرة النافذة فى جميع الممكنات والعلم السارى فى جميع المعلومات والوحدانيته المطلقته بمعى كونه منزها عن الاجزاء والابعاض والفردانيته المطلقته بمعنى كونه منزها عن الضدوالند والصاجته والو لدثم يجب عليه ان يبين لهم ان كال مايد خل فى الوجود فهو بقضاء اللّٰه وقدره و انه منزه عن الظلم العبث والباطل۔

واعلم ان هذا الذى ذكرناه يتفرع عليه انواع من البحث۔

الفرع الاول' لايليق بصاحب الدعوة ايراد هذه المطالب كما يورده اهل الجدل والاستدلال لان ذلک الطريق يحمل السامعين على الاعتراض عليه و على ايراد الاسئلته فانه اذا شنغل بالجواب عنها فربما اورده على تلک الاجوبته اسئلته ويحصل فتح باب المشاعبات والمجادلات ولا يحصل المقصود البته بل الواجب عليه ايراد البيانات البرهانيته مخلوطته بطريق الخطابته من الترغيب والترهيب فانه بسبلب ما فيه من قوة المقدمات البرهانيته يبقى مستعظما فى العقول وبسبب مافيه من طريقته الخطابته يكون تاثيره فى القلوب اكمل ويكون بعد السامعى عن سواءادب الذى يحصل بسبب المشاعبات اتم

والفرع الثانى انه لا يجوزله ان يصرح بالتنزيه المحض لان قلوب

أكثر الخلق تنفر عن قبول مثل هذا الكلام فاذاوقع التصريح به صار ذلك سببا" لنفرة المحدثات و مناسبته الممكنات كما قال ليس كمثله شئ وهو السميع البصير- ثم يقول بعد ذلك وهم القاهر فوق عباده- اليه يصعد الكلم الطيب- الرحمن على العرش استوى ويمنعهم عن البعث فى هذه المضائق الا اذاكان من الأكياء المحققين والعقلاء المد قين فانه يعقله الوافر يقف على حقائق الاشياء وايضاييين لهم كون العبد صانعا فاعلا قادرا" على الفعل والترك والخير والشر و يبالغ فيه- فانه ان ابقى اليهم الجبر المحض تركوه و لم يلتفتوا اليه ويبين لهم ايضا انه وان كان الامر كذلك الا ان الكل بقضاء الله فلايقرب عن علمه وحكمه مقدار ذرة فى السموات والارض ثم تمنعهم باقصى الوجوه عن الخوض فى هذه الدقائق فان طباع أكثرا الخلق بعيدة عن هذه الاشياء وبالجملته فاحسن الطرق فى دعوة الخلق الى عبوديته الحق هوالطريق الذى جاء به سيد الانبياء وهو محمد عليه السلام وذلك انه بالغ فى تعظيم الله تعالىٰ من جميع الوجوه علىٰ سبيل الاجمال

ومنهم عن الخوض فى التفاصيل فذكر فى اثبات التنزيه قوله تعالىٰ والله الغنى و انتم الفقراء اذاكان غنيا" على الاطلاق امتنع كونه مولفا من الاجزاء واذاكان لذلك امتنع ان يكون متحيزاو اذا كان كذلك امتنع ان يكون حاصلا فى الامكننه والاحياز وذكر ايضا" قوله ليس كمثله شئ ولوكان جسمالكان ذاته مثلا لسائر اجسام بناء على قولنا الاجسام متماثلته باسر هاثم انه ذكر فى جانب الاثبات الفاظ كثيرة وبالغ فيه وهذا هوالواجب لانه لو لم يذكر هذه الالفطالما تقررعند الأكثرين كونه موجوداء ايضا بالغ فى تقرير كو نه عالما" لجميع المعلومات فقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقال الله يعلم ماتحمل كل انثى وما تغيض الارحام ثم لم يقع فى بيان انه عالم لذاته اوبالعلم وبين ايضا كون العبد فاعلا وعاملا وصانعا وخالقا محدثافى ايات كثيرة ثم بين فى

سائر الايات ان الخير والشر كله من الله ولم يبين انه كيف الجمع بين هذين القولين بل او جب الايمان بهما على سبيل الاجمال وايضا بين انه لايعزب شئى عن مشيته الله وارادته وقضائه وقدره ثم بين انه لا يريد الظلم والعبث والباطل فالحاصل ان طريقته فى الدعوة هى تعظيم الله من جمعى الجهات العقولته والمنع من الخوض فى بيان ان تلك الجهات هل تنناقض اما الافانا ان قلنا القبائح من افعال العباد حصلت بتخليق الله فقد عظماه بحسب الحكمته لكن ماعظمنا بحسسب القدرة وبحسب الحكمته معا فقال فى الاول قل كل من عندالله وقال فى الثانى ماصابك من حسنته فمن الله وما اصابك من سيئته فمن نفسك ثم منع الناس من ان يخوضوا فى تقرير هذا التعارض وفى ازالته بل الواجب على العوام الايمان المطبق بتعظيم الله فى القدرة وفى الحكمته وفى الحقيته فالذى قاله هو الصواب فان الدعوة العامته لاتنتظم الا بهذا الطريق

واما القسم الثانى من المباحث المتعلقته بالاديان مايتعلق باليوم الحاضر وذلك هوان يكون العبد مشتغل الزمان بخدمته المعبود وتلك الخدمته اما ان تعتبر فى القلب وهوبالمعارف والعلوم واما بالبدن وهوالايتان بالطاعات البدنيته واما بالمال وهوالزكوة والصدقات ولما كان جمهور الخلائق محتاجين الى مرشديرشدهم الى هذه المعارف وهوالنبى لا جرم وجب على الانبياء ان يو جبوا عليهم الايمان بالانبياء والرسل

والقسم الثالث من المباحث المتعلقته بالاديان مايتعلق باليوم المستقبل وهو معرفته الاخرة واحوال مابعدالموت فهذا الاقسام الثلثته اهم المهمات للانبياء الرسل فى ان يشتغلوا بتعريف احوال وتفصيل اثارهاوا وعلم ان المهمات على قسمين احد هما ازالته ماينبغى والثانى تحصيل ماينبغى والاول متقدم على الثانى لان اللوح اذا حصل فيه نقوش فاسدة فالواجب ازالتها حتى يمكن تحصيل النقوش الصحيحته فيه

ثانيا فثبت ان ازالته مالا ينبغي فلهذا السبب اول ماذكره الله فی القران هذه المراتب وهی سبعته فالمرتبه الاولی ازالته مانبغی وهوالمراد بالتقی فلهذابدالله بذكره فقال هدی للمتقين واما سائر المراتب بعد ذلک نهی اشارة الی تحصيل مانبغی واشرف مايتعلق بالانسان هوالنفس واوسط المراتب البدن وادونها المال فهذا ذكر بعد قوله هدی للمتقين الذين يومنون بالغيب فان محل الايمان هوالقلب وبعده قوله ويقيمون الصلوة لانها تتعلق بالبدن واخره قوله وممارزقنهم ينفقون لانه يتعلق بالمال ولماذكر هذه الاحوال الاربعته المتعلقته بالالهيات اردفها بذكر مرتبتين تتعلقان بالنبوات فقال والذين يومنون بما انزل اليک وهواشارة الی وجوب الايمان بالرسول الحاضر ثم قال بعده وما انزل من قبلک وهواشارة الی وجوب الايمان بسائر الانبياء المتقدمين وعندهذا ثم مايحتاج اليه فی باب النبوات ثم قال فی مرتبة السابعته وبالاخرة هم يوقنون وهواشارة الی الايمان بالبعث والقيامته ثم ذكر هذه المراتب السبع وهی الاصول المتعلقته بالامس واليوم والغد فقد تمت المطالب وكملت المصالح فلهذا قال بعده اوليک علی هدی من ربهم واوليک هم المفلحون وذلک لان الانسان مادام يكون فی الدنيا فهو فی الطريق واحسن اصول المسافران يكون علی هدی من معرفته الطريق واذامات فقد وصل المسافرالی المقصدواحسن احواله ان يكون قدافلح فی ذلک السفر وفاز بالخيرات۔

بحث نبوت از معارج القدس امام غزالی

قاعده فی النبوة والرسالته ویشتمل علی بیانات

بیان ان الرسالته هل یقتض بالحدام لا وبیان ان الرساله مکتسبته ام اثرة ربانیته ۔ وبیان ان اثبات الرسالته بالبرهان، وبیان خواص الرسالته وهی المعجزات وبیان کیفیته الدعوة ومایوخذ من السمع ومالا یوخذ

بیان ان الرسالته لایقتض بالحدو الحقیقته بذکر جنسها وفصلها وذالک لان فقه الاشیاء لایتوقف علی الظفر بحد ودها ووجد ان جنسها وفصلها فکم من موجود لا جنس له ولا فصل ولا حدله ولا رسم و ماله جنس و فصل فربما لایظفر بجنسه وفصله واکثر الامور کذالک فان اعطاء الحدودصعب عسیر علی الاذهان نعم یستدل علی وجوده وحقیقته بامشارة فان العقل والنفس وکثیر امن المغارقات یتصور ولا حدلها ولا رسم وانمایدل علیها بالبرهان ولوسال سائل بنیامن الانبیاء عن خواص الرسالته وما هیتها وایراد حدهابجنسها و فصلهاتری کیف کان جوابه عنها اوکان یشرع فی تحقیق ذلک وذکره حده وسمه وتعدید خواصه حتی یتوقف علی معرفته ذلک کله وان لم یعرف المستجیب ذلک لایمکن تصدیقه ام کان یجب علیه التصدیق فی الحال سواء عرف حد الرسالته اولم یعرف واذا کانت الرسالته مرتبة فوق مرتبته الانسانیته کما کانت الانسانیته مرتبته فوق مرتبته الحیوانیته لم یتوقف اتباع الرسول علی معرفته الرسالته کمالا یتوقف استنسخار الحیوان علی معرفته الانسانیته بل الانسان اوارد تعریف الحیوان خواص الانسانیته کان ذلک سفهامنه وتکلیف مالایطاق کذالک الوارد الرسول تعریف الانسان خواص الرسالته کان ذالک تکلیفامنه مالایطاق فلاالمطالبته علمیته

متوجه ولا الجواب عندلازم وهذاكما طالب فرعون موسى عليه السلام بذكر ماهيته رب العلمين قال ومارب العلمين قال رب السموت والارض ومابينهما ان كنتم موقنين وطالبه ثانيا وثالثا فلم يات بحد ولا رسم ولم يذكر جنسها ولا فصلا في تعريف ماساله الا بالربوبيت المحضبته والنعريف بالخلائق ومكانياتها رزمانياتها والمواليدالتي بين المكان والزمان-

بيان ان الرسالته خطوة مكتسبته ام اثرة ربانيته فنقول اعلم ان الرسالته اثره علويته و خطوة ربانيته وعطيته الهيته لايكتسب بجهده ولاينال بكسب الله اعلم حيث يجعل رسالته _ وكذلك اوحينا اليک روحامن عندنا ماكنت تدرى ما الكتب ولا الايمان لكن الجهدو الكسب في اعداد النفس لقبول اثار الوحى بالعبادات المشفوعته بالفكرة والمعا ملات الخالصته عن الرياء والسمعته من لوازمها فليس الامر فيها اتفاقيا جزا فاحتى ينالها كل من دب ودرح ومرتبا على جهد وكسب حتى يصيبها كل من بكر وادلج وكما ان الانسانيته لنوع الانسان والملئكته لنوع الملئكته ليست مكتسبته لاشخاص النوع وان العمل بموجب النوعيته ليس يخلوعن اكتساب واختيار لاعدادواستعدادكذالک النبوة لنوع الانبياء ليست مكتسبته لاشخاص لنوع و ان العمل بموجب النبوة الانبياء ليست مكتسبته لاشخاص لنوع و ان العمل بموجب النبوة ليس يخلوعن اكتساب واختيار لاعددادهاواستعداد فيوحى اليه طه ما انزلنا عليک القران لتشقى حين تورمت قدماه من العبادة حتى قال افلااكون عبداشكورلوكان صلى الله عليه وسلم يتجنب قبل الوحى وحببت اليه الخلوة وكان يرى الرو يافياتى مثل فلق الصبح على انها احوال عرضيته واعراض طاريته على النوعيته بنوع استجاب واستحقاق كمال تركيب المزاج وحسن الصورة وتمام الاعتدال وطهارة النشرء ست وطيب الاعراق ومكارم الاخلاق الصالح والاناءة والوقارولين

الجانب و خفض الجناح والرحمته والرافته بالاولياء والشاة والباس على الاعداء وصدق الحديث واداء الامانته والصون عن جميع الرذائل والتجلى بانواع الفضائل وزكاء العرض عن جميع الدنيات والعفوعمن ظلمه والاحسان الى من اساء اليه وصلته الرحمه وحفظ الغيب و حسن الجوار واعانته المظلوم واعانته الملهوف المعروف وبغض المنكر و غير ذلک ماضل صاحبکم وماغوى فى هذا العالم مازاغ البصر وماطغى فى ذالک العالم تعنوا لنفسه نفوس العالمين طوعا وکرهاو هوغير متکبرولاجبارولافظ غليظ يهاب اذاسکت ولايغاب اذانطق لطيف الشمائل اذاتحرک وسکن قدتحض باحتمال احباء ماحمل من الرسالته فادلهاوافاض رحتمه على العالمين فوفاها صلى الله عليه وسلم وعلى اله الطاهرين-

بيان اثبات الرسالته وبيان اثباتها بطريقين احد هما جملى والاحزتفضيلى اما الجملى فهوکما ان نوع الانسان تميز على سائر الحيوان بنفس ناطقته هى قوقها باالعقيلته العقليته والمسخرة لها والملائکة عليها والمتصرفته فيها کذلک نفوس الانبياء عليهم السلام تميزت عن نفوس الناس بعقل هاد مهدى هوفوق العقول کلهاباالفضيلته الربانية والمدبرة لها والملائکة عليها والمتصرفته فيهاوکما ان حرکات الانسان معجزات الحيوان فليس حيوان يتحرک مثل حرکته الفکريته والقوليته والعقليه کذلک جميع حرکات النبى معجزات للانسان فليس انسان يتحرک مثل حرکته الفکرية والقوليته والفعليته وکما تميز النبى عن الناس بعقل المناسب للعقول المفارقته والعقل الاول کذلک تمرزبنفسه المشاکل لنفوس السماويات والنفس الکليته وکذالک تميز لطبعه ومزاجه المستعد لقبول مثل هذا العهل والنفس بالفعل وکمالايتصور فى سنته الفطرة الالهيته ان يکون من نطفته کل حيوان انسان کذلک لايتصور فى سنته الفطرة ان يکون من

نطفته كل انسان نبی الله یخلق مایشاء ویختار الله یصطفی من الملائكته رسلا ومن الناس فهو المختار فی طبعه ومزاجه المصطفی بنفسه وعقدلا یشاركته فیها احد من الناس ومن وجه اخر النبی وان شارك الناس فی البشریة والانسانیته من حیث الصورة فقد باینهم من حیث المعنی اوبشریته فوق بشریته الناس لاستعدداد بشریته قبول الوحی قل انما انابشر مثلكم اشارة الی طرف المشابهته من حیث الصورة یوحی الی اشارة الی طرف المبانیته من حیث المعنی

امامن حیث التفصیل فمن طرق:

الطریق الاول: برهان الشی من الحركات الاختیاریته وهی اقسام ثلثته فكریته وقولیته وعملیته والحركته الفكریته یدخل الحق والباطل والقولیته یدخلها الصدق والكذب والعملیته یدخلها الخیر والشر وهذه العبارت اصطلاحیته والمعنی مستقیم فیها مفهوم عنها ولانشك انها علی تضادها واختلافها لیست واجبته بجملتها اوواجبته التحصیل فان من افتی بهذالقول یكون مستحق القتل بفتواه لان قتله من جملته الحركات وهوواجب الفعل ولیس كلهاواجب الترك فان من افتی بهذاینبغی ان لایكون متنفس لان النفس منه خركته وهی واجب الترك فظهر من هذابان بعضهاواجب الفعل واذاثبت هذا فقد ثبت حدود فی الحركات حتی كان بعضها خیراواجب الفعل وبعضها شررا واجب الترك فالتمیزبین حركته وحركته بالحلودد لایخلواما ان یعرفه كل احداولا یعرفه احداویعرفه بعض دون بعض وظاهرانه لا یعرفه كل احدوباطل انه یعرفه كل احد فظهرانه یعرفه احدادون احد ویعرفه بعض دون بعض وظاهرانه لایعرفه كل احدوباطل ا نه یعرفه كل احد فظهرانه یعرفه احدادون احدفثبت بالتقسیم الاول حدودد فی الحركات ویثبت بالتقسیم الثانی اصحاب حدودیعرفونهاوهم الانبیاء واصحاب الشرائع والانسان اذارجع نفسه علم انه اذالم یكن عارفا بالحدودیجب ان یكون فی

اصحب الحلود فثبت النبوات بضرورت الحركات

الطريق الثانی : نقول ان نوع الانسان محتاج الی اجتماع فی حرکاته الاختیاریته ومعاملاته المصلحیته ولولا ذلک الاجتماع مابقی شخصه ولا الحفظ نوعه ولا حترام ماله و حریمه وکیفیته ذلک الاجتماع یسمی ملته وشریعته وبیان ذلک انه فی استبقاء حیاته واستخفاظ نوعه واحتراس ماله وحریمه محتاج الی تعاون وتمانع اما التعاون فلتحصیل مالیس له مما یحتاج الیه فی مطعمه وملبسه ومسکنه واما التمانع فلحفظ ماله من نفسه ولده وحریمه وماله وکذالک فی استحفاظ نوعه یحتاج الی تعاون فی الازدواج والمشارکته وتمانع بحفظ ذالک علی نفسه وذاالتمانع والتعاون یجب ان یکونا علی حد محدود وقضیته عادلته وسنته جامعته مانعته ومن المعلوم ان کل عقل لایفی بتمهید هذه السنته علی قانون یشمل مصالح النوع جملته ویخص حال کل شخص تفصیلا الا ان یکون عقل مویدبالوحید مفیض للرسالته مستمة من الروحانیات الذی قبضت لحفظ نظام العالم وهوبامره یعملون وعلی صفه فی الخلق سائدون وبحکمه حاکمون فیکون الفیض متصلابهامن المقادیر فی الاحکام ثم منها فائضاعلی الشخص التحمل تلک الامانته القابل لاسر ارالدیانته یتبع الحق فی جمیع الاموریتبعه الحق فی جمیع الحرکات تکلم الناس علی مقاد یر عقولهم لعلته الواقف علی تلک المقادیر ویکلف العباد علی قدرا ستطاعتهم بقدرته المحیط بتلک الاقداروهذه الدلائل فروع لاصل واحدوهواثبات الامر الله عزوجل

وهوالطریق الثالث لاثبات النبوة ومن لم یعرف بامره لم یعرف بالنبوة قط فان النبی متوسط الامر کما ان الملک متوسط الخلق والا و کماوجب الایمان بالله من حیث الخلق والامر کذالک وجب الایمان بالله ومتوسطی الخلق والامر کلامن بالله وملیکته وکتبه ورسله فالطریق فی اثبات الامر علی نوعین احدهما ان الممکنات کما احتاجت الی مرحج

بجانب الوجود على العدم وان الحركات احتجت ينجاذبهما الى محول يديهما بالتعاقب ثم المائلته من الحركات الى غير مالت عنه والمختفات عنها الى غير جهاتها الطبيعيته احتاجت الى كون المحرک مريد امختار ثم المتوجته منها الى نظام الخير دون الفساد والشر احتاجت الى كون المحرک امرا امر الله وذلک قوله تعالى واوحى فى كل سماء امرها ثم الحركات الانسانيته كما احتاجت الى ارادة عقليته فى جهاتها المتبائنته كذلک احتاجت الى مكلف امرنره فى حدودها المختلفه حتى يختار المكلف الحق دون الباطل فى الحركات الفكريته والصدق دون الكذب فى الحركات القوليته والخير دون الشر فى الحركات العمليته وكما ان امر التدبير جار على عموم الخلق لنظام وجود العالم الكبير كله وذلک قوله تعالى والشمس والقمر والنجوم مستخرات بامره الا له الخلق والا مر تبرک الله رب العلمين كذالک امر التكليف جار على خصوص الخلق لنظام وجو دعالم الصغير و ذلک قوله تعالى يايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم وكذالک جميع الاوامر والنواهى المتوجته على الناس كما اوحى فى كل سماء امرها بواسطته ملک كذالک اوحى فى كل زمان امره بواسطه نبى فذالک هو التقدير وهذا هو التكليف الطريق الثانى فى اثبات الامر الاول ان نقول قد تحقق وثبت بالبراهين ان الاول المبدع ملک مطاع فله الخلق كله ملكا وملكا وكل ملک فله فى سلطانه امر ونهى و ترغيب و ترهيب وعد و وعيدو لا يجوز ان يكون امره محدثا مخلوقا فان المخلوق من حيث هو مخلوق لا يدل الا على خالق فليس له ولا له على الامر بمعنى الاقتضاء والطلب و التكليف والتعريف والحث والنجر و الترغيب واترهيب ومن لم يثبت الله عزوجل امرايطاع فقد احال كل هذه الاوامر والنو اهى والتذكيرات والتنبيهات على من ادعى النبوة مقصود عليه غير متعديته عنه وما يضيفها الى الله تعالى من قال الله وذكر الله و امر الله ونهى الله وعد الله ووعيدالله يكون مجاز الا

حقيقته وترويجا للكلام على الخلصته لا تحقيقا ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا اوقال اوحى الى ولم يوح اليه شئى فقد نسبوا النبى الذى فى اعلى الدرجات الانسان الى اشد الظلم الذى هو اسفل الدرجات و الخيانته الذى هو حبث الشيئات جل منصب النبوة عن ذلك

بيان خواص النبوة

ولها خواص ثلث احد هاتا بعته لقوة التخيل ـ والثانيته تابعته لقوة العقل النظرى والثالثته لقوة العقل العملى

الخاصيته الاول

فاعلم اولا انه ليس يمكن ان يبرهن على مبادى العلوم ومقدماتها من العلوم نفسها فيسلم لنا منها ان كل معلول فيجب ان يلزم عن علته حتى يوجد مادام ممكن الوجود فليس يوجدوان الحركته السماويته اختياريته وان الحركته الاختياريته لا ملزم الا عن اختيار بالغ موجب للعقل وان الاختيار للام الكلى لا يوجب جزئيا فانه يلزم الامر الجزئى بعينه عن اختيار جزئى يخصه بعينه وان الحركات التى توجد بالفعل هى كلها جزئيته فيجب ان كانت اختياريته ان يكون عن اختيار جزئى فيجب ان يكون المحرك لها مدركا للجزئيات ولا يكون البته عقلا صرفاً بل يكون نفسا يستعمل آله جسمانيته يدرك بها امور اجزائيا ادراكا اما ان يكون تخيلا اوتعقلا عمليا هوارفع من التخليل وله ايضا عقل كلى يستمد من العقل الفارق الذى يدرك العلوم الكيلته وهذا كله مبين فى العلوم الالهيته فيظهر من تسليم هذه ان الحركات السماويته يحرك كل واحد منها جوهر نفسانى يتعقل الجزئيات بالنحومن العقل الذى يخصها ويرتسم فيه صورها وصور الحركات التى يختار ها كل واحد منها ويحاوله حتى يكون بيئات الحركات يتحقق فيها دائما حتى يتجدد الحركات ويكون يتصور لا محاله حينئذ الغايات التى يوددى اليها الحركات فى هذا العالم ويتصور هذا العالم يضر بتفصيله وتلخيصه

والا جزاء التى لا يعزب منها شى ء ويلزم ذلک ان بتصور الامور التى يحدث فى المستقبل و ذلک انها امور يلزم وجودها عن النسبته التى بين الحركات المتعلقته عندها بالشخصيته والنسب التى بين الامور التى ههنا والنسب التى بين هذه الامور و تلک الحركات فلا يخرج النسبته عن ان يكون حدوثه فى المستقبل لازما لوجود هذه على ماهى عليه فى الحال فان الامور اما ان يكون بالطبع واما ان يكون بالاختيار واما ان يكون بالاتفاق والتى يكون عن الطبع امام طبع حاصل ههنا اوليا اوطبع حادث ههنا عن طبع ههنا او طبع حاددث عن طبع سماوى واما الاختيارات فانها يلزم الاختيار والاختيار حادث وكل حادث بعد مالم يكن فله علته وحدوثها بلزوم وعلته اماشئى كائن ههنا على احدى الجهات اوشئى سماوى وشئى مشترک بينهما واما الاتفاقات وهى اصطكا كات ومعصادمات بين هذه الامور الطبيعته والاختياريته بعضها مع بعض فى مجاريها فيكون اذن الاشياء الممكنته مالم يجب لم يوجد وانما يجب لا بذاتها بل بالقياس الى عللها والى الاجتماعات التى لعلل شئى فاذا يكون كل شئى متكون متصور الجميع الاحوال الموجودة فى الحال من الطبيته والا رادة الارضيته والسماويه ولما خذ كل واحد منها ومجراه فى الحال فانها بتصور ما يجب عن استمرار هذه على ماخذ ها من الكائنات ولا كائنات الا امايجب عنها كما قلنا فالكائنات اذا قد يدرک قبل الكون لا بن جهته ماهى ممكنته بل من مايجب وانما لا ندركها نحن لانه اما يخفى علينا جميع اسباب بها الاخذة نحوها اويظهر لنا منها يقع لنا حدس وظن بوجودها وبمقدار مايخفى علينا منها يتداخلنا الشک فى وجودها۔

واما المحركات للاجرام السماويته فيحفر هاجميع الاحوال المتقدمته مما فيلزمه ان يحضرها جميع الاحوال المتاخرة معافيكون هيئته العالم بها يريد ان يكون فيه يرتسم هناک ثم تلک الصور لا وحدها

بل الصورة العقليته التى فى الجواهر المفارقته غير محتجبته عن انفسنا بحجاب البتته من جهتها انما الحجاب هو فى قبولها اما لضعفها اولا شغالها بغير الجهته التى عندها يكون الوصول اليها والا تصال بها واما اذالم يكن احدى المصنين فان الاتصال بها متدل وليست مما يحتاج انفسنا وادراكها الى شئى غير الاتصال بها ومطالعتها.

فاما الصور العقليته فان الاتصال بها بالعقل النظرى فاما هذه الصور التى الكلام فيها فان النفس انما يتصورها القوة اخرى وهو العقل العملى ويخدمه فى هذا الباب التخيل فيكون الامور الجزئيته ينالها النفس بقوتها التى تسمى عقلا عمليا من الجواهر العاليته النفسانيته ويكون الامور الكليته ينالها النفس بقوة التى يسمى عقلا نظريا من الجواهر العاليته العقليته التى لا يحون ان يكون فيها شئى من الصور الجزائيته البتته ويختلف الاستعدا دات للنفوس جميعا فى الا نفس خصوصا الاستعداد بقبول الجزائيات بالا تصال بهذه الجواهر النفسانيته فبعض الا نفس يضعف فيها اويقل هذه الاستعداد لضعف القواة المتخيلته وبعضها لايكون فيه هذا الاستعداد اصلا لضعف القوة المتخيلته ايضا وبعضه يكون فيه اقوى حتى ان الحس اذا ترك استعماله القوة المتخليته وترک شغله بما يورد عليه جذبها القوة العمليته الى تلك الجهته حتى انطبع فيها تلك الصورة الا ان القوة المتخليته لما فيها من الفريزة المحاكيته والمنقلته عن شئى الى غيره يترک ما اخذت يورد شبيه اوضده اومناسب كما يعرض ليقظان من انه يشاهد شياء فينعطف عن التخيل الى اشياء اخرى يحضرها مما يتصل به بوجه حتى ينسه الشئى الاول فيعود على سبيل التخيل والتخمين ويرجع الى الشئى الاول بان ياخذ الحاضر مما قد تادى اليه الخيال فيفطن انه خطر فى الخيال بعدا لاى صورة تقدمته وتلک لاى اخرى وكذالک ينتهى الى البدو ويتذكر مانسيه كذالت التعبير هو تحليل بالعكس الفعل التخيل

حتی ینتهی الی الشئی الذی یکون النفس شاهد ته حین اتصالها بذالک العالم واخذت التخلیه ینتقل عنه الی اشیاء اخری فهذا طبقه وطبقته اخری یقوی استعداد نفسها حتی نسیت مانا له هناک ویستقر علیه الخیال من غیر ان بغلبه الخیال وینتقل الی غیره فیکون الرویا التی لا یحتاج الی تعبیر وطبقته اخری اشد بهذا من الطبقته وهم القوم الذین بلغ من کمال قوتهم المتخیلته وشدتها انها لا یستغفر تها القوی الحسیته فی ایراد ما یورده علیها حتی یمنعها ذلک عن خدمته النفس الناطقته فی الصالها بتلک المبادی الموجبته الیها بالامور الجزئیته فیتصل کذالک فی حال الیقطته ویقبل تلک الصور۔

ثم ان المتخیلته یفعل مثل مایفعل فی حال الرویا المهتاج الی التعبیر بان یاخذتلک الاحوال ویحاکیها ویستول علی الحسیته حتی یوثر ما یتخیل فیها من تلک فی قوة بنطا سیا بان ینطبع اصور الحاصلته فیها فی البنطا سیا المشاددکته فیشاهد صور الهیته عجیبته مرئیته و اقاویل الهیته بالنبوة واقوی من هذا ان یستثبت تلک الاحوال والصور عن هیاتها معانقته للقوة المتخیلته عن الانصراف الی محاکاتها باشیاء اخری واقوی من هذا ان یکون المتخلیلته مستمرة فی محاکاتها والعقلی و الصملی والوهم لا یختلفان عمن استثبتاه فثبت فی الذاکرة صورة ما اخذت ویقبل المتخیلته علی بنطاسیا ویحاکی فیه فاقبلت بصورة عجیبته مسموعت و مبصرة ویودی کل واحد منهما علی وجهه وهذه طبقته النبوات المتعلقته بالقوة العقلیته والعملیته والخیالیته وانظر قصص القران کیف انت علی جزئیاتها کانه شاهدها وحضرها کانها کانت بمرئی من النبی ومسمع وکیف صدقت یحدث لوینکرها احد من منکری النبوة ولا یتعجبن متعجب من قولنا ان المتخیل قد یرتسم فی بنطا سیافیشا هدنان المجانین قدیشا هدون مایتخیلون ولذالک علته یتصل بامائنته السبب الذی لا جله یعرض للممرو رین ان

بخبروا بالا مور الكائنته فيصد قون الكثير ولذالک مقدمته وهى ان القوة المتخيلته كالمو ضوعته بين قوتين مستعملتين لها سافلته وعاليته اما السافلته فالحسن فانها يورد عليها صورا محسوسته بشغلها بها واما للعاليته فالعقل فانه بقوته يصرفها عن التخيل للكاذبات التى يورده الحواس عليها ولا يستعملها العقل فيها واجتماع هاتين القوتين على استعمالها يحول بينها وبين التمكين من اصدار افعا لها الخاصته على التمام حتى يكون الصور التى يخد مها بحيث ينطبع فى بنطاسيا انطبا عانا ما فيحسن فاذا عرض عنها احدى القوتين لم يبعد ان يقادم الاخرى فى كثير من الاحوال فلم تتبع عن فعلها فيمنعه فتارة يتلخص عن مجازيته الحسن فيقوى على مقاومته العقل ويمعن فيما هو فعلها الخاص غير ملتفت الى معاندة العقل و هذا فى حال النوم واحضارها الصورة كل شاهدة و تارة يتلخص عن سياسته العقل عند فساد الالته التى يستعملها العقل فى تدبير البدن فيستعصى على الحس ولا يمكنها من بل يمعن فى ابرازا" فا عيلها حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور كالمشاهدة لانطباعه فى الحواس وهذا فى حال الجنون وقد يعرض مثل ذالک عند الخوف ممايعرض من ضعف النفس واتخذا لها واستيلاء الوهم والظن المعنيين للتخيل على العقل فيشاهد امور اموحشته فالمرورين والمجانين بعرض لهم ان يتخيلو اماليس بهذا السبب.

واما اخبار هم بالغيب فانما يتفق اكثر ذالک لهم عند احوال كا لصرع والغشى يفسد حركات قولهم الحسيته وقد يعرض ان تكل فوقهم المتخيلته لكثرة حركاتهم المضطربته لانها قوة بدنيته ويكون هممهم عن المحسوسات مضروفته فيكثر رفضهم للحس واذا كان كذلک فقد يتفق ان لا يشتعل هذه القوة بالحواس اشتغالا مستقغر قاويعرض لها ادنى سكون عن حركاتها المضطربته ويسهل ايضا انجذابها مع النفس

الناطقته فيعرض للعقل العملى اطلاع الى افق عالم النفس المذكور فيشا هدما هناک ويتا دى مايشا هده الى الخيال فيظهره فيه كالمشاهد المسبموع فحينئذ اذا اخبر به الممرور وخروج وفق مقاله يكون قد تكهن بالكائنات المستقبلته والان فيجب ان نختم هذه البيان فقدا دينا فيه نكت الاسرار المكنونة

فان قال قائل اذ كان اصحٰب الجن والكهنته والعرافين و بعض المجانين ربما بخبرون عن غيب ويصدق اخبرهم وننذرون بالايت ويتحقق اثرها فيطلب خاصيته النبوة

فالجواب

ان يقل قدبينا قبل ذالک فى البيانات المنقدمته ان التخيل فى الحيوانات على تفاوت وتفاصل وتضادو ترتب حتى قال بعض الحكماء ان اعلى درجاته ان يصل النفس الى النفس التى هى مدبر فلک القمر الذى هو واهب الصور ولو لا ان الجزئيات من الموجودات الكائننته الفسدة متصورة هو واهب الصور ولا لا ان الجزئيات عنها فى العالم العنصرى وكانه بهذا المعنى صار للاجسام السماويته زيادة معنى على العقل المفارق لتظاهر رائى جزئى واخر كل وان كان الرائى الكلى مستمد امن العقول فاذا افهمت هذا افللنفوس البشريته ان يتنقش بنقش ذلک العالم بحسب الاستعداد زوال المانع ويكون كالمرآة المقابلته للنفس الفلكى حتى يقع فيها جميع ما فى النفس الفلكى فالى هذا الحد عظموا امر الخيال' واما فى جانب السفل فالى الحيوان عديم التخيل او ضعيف التخيل سريع النسيان لايمكنه ان يستبثت الصورة ساعته اولخطته بل يتجددله الخيالات بحسب تجدد الحركات وهذا على نمط التفاوت بالتفا صل واما ما هو على نمط التفاوت بالتضاد فكخيال وتخيل كله حق نشاء عن نفس خيرة وهى كخيال وتخيل كله نشاء عن نفس شريرة وكخيال وتخيل بين الطر فين ان التفت الى الخير التحقق به وان التفت

الی الشر التحقق به وههنا نمط اخر من الکلام وهو اثبات عقل تجرد عن کل خیال واثبات خیال تجرد عن کل عقل واثبات عقل کله خیال واثبات خیال کا عقل ههنا حسن عمل من خیال و خیال عمل من حس و عقل من خیال و خیال عمل من عقل و ههنا علم علی مزاج الظن وظن علی مزاج العلم وابعدهو کما ظننتم ان ثم الحدث الله احدا اشارة الی الظن وانا ظننا ان تعجز الله فی الارض ولن تعجزه هو باشارة الی الظن الثانی واختصاص الظن بالجن فی القران یشیر فی خصائص الجن ان وجودهم خیالی وتصوراتهم خیالیته وصورهم لا یترایا الا للخیال وکما ان الخیال علی وسط بین الحسن والعقل فکل ما هو خیال علی وسط بین الجسمانی والروحانی کا الجن والشیاطین والاوساط ابدا تکون ممزوجته من الطریق۔

الخاصیته الثانیته للنبوة

وهی تابعته القوة النظریته فتقول من العلوم الظاهر ان الامورا المعقدلته التی یتوصل الی اکتسابها بحصول الحدالاوسط یعدد الجهل بها انما یتوصل الی اکتسابها فی القیاس وهذه الحد الاوسط قد یحصل علی ضربین من الحصول فتارة بحصل بالحدس هوفعل الذهن یستنبط بذاته الحدالاوسط والذکاء قوة الدس وتارة یحصل بالتعلم یتادی التعلم الی الحدس فان الابتداء ینتهی لا محالتا الی الحدوس استنبطها ارباب تلک الحدس و ثم ادوها الی المتعلمین فجائزان یقع للانسان بنفسه الحدس وان ینعقد فی ذهنه القیاس بلا معلم بشری وهذایتفاوت بالکم والکیف اما فی الکم فلان بعض الناس یکون اکثر حد ساللحدودالوسطی واما بالکیف فلان بعض یکون اسر ع زمان حدس ولان هذا التفاوت لیس منحصرا فی حدبل یقبل الزیادة والنقصان فمنهم غبی لا یعود علیه فکر برادة ومنهم من له فطا نته الی حدو یستمع بفکره ومنهم من اثقف من ذلک وله اصابه فی المعقولات وتلک الثقافته غیر مشابهته فی

الجميع بل ربما قلت وربما كثرت فكما انک تجد جانب النقصان ينتهى الى حديكون منعقدم الحدس فايقن ان جانب الزيادة يمكن الى حد يستغنى فى اکثرا حواله عن التفهم والتفكر فيحصل لهاالعلوم دفعته ويحصل معه الوسائط والد لائل فيمكن اذا ان شخصا من الناس سويدا النفس لشدة الصفاء وكمال الاتصال بالمبادى العقليته الى ان يستعمل حد سا فى كل شى فير تسم فيه الصورة التى فى العقل الفعال امادفعته واما قريبا من دفعته ارتساما لاتقليد يا بل يقينيا مع الحدود الوسطى والبراهين اللاتحته والد لائل الواضحته والفرق بالحدس والفكر ان الفكر هى الحركته النفس فى المعانى مستعينا بالتخيل فى اكثر الامر يطلب بها الحدالاوسط ومايجرى مجراه مما يضاربه الى علم بالمجهول حالته الفقدا ستعراضا للمجزون فى الباطن دفعته بان يعلم العلته فيعلم المعلول اويعلم الدليل فيحصل له العلم بالمدلول دفعته اوقريبا من دفعته وهذالحصول يكون تارة عقيب طلب وشوق وقد يكون من غير طلب واشتياق بان يكون نفساشريفته قويته مستغيته فى نفسها فيحصل لما العلوم ابتداء كانه لا يحلى الى اختياره يكاد زيته يضى ضوالفطرة ولولم تمسسه نار نارالفكرة ولا يفارق طريق الالهام والحدس طريق الاكتساب والفكر فى نفس العلم ولا فى محده ولا فى سببه لان محل العلم النفس وسبب العلم الفعل لفعال اوالملک المقرب ولكن يفارقه فى جهنه ز وال الحجاب فان ذالک ليس باختيار ابعد ولم يفارق الوحى الالهام فى شى من ذالک بل فى مشابدة الملک المقيد للعلم

سوال:

فان قال قائل اذاكان هذه القوة الحدسيته موجودة فى غير النبى فان الانسان يجد فى نفسه هدالتحدس فى مائل كثيرة لكل احد فى صنا عته حلوس فان شرط فى البين ان يكون فى جميع المعقولات فهو شرط غير موجود فانه ربما يمتع عليه الحدس فى مسئلته اومسائل وايضا فان

عقله حينئذ يكون غير مشتبه شى مامن الغيب والشهادة فيكون بعينه عقلا بالعقل فلا يحتاج الى وسط فلا يكون له حدس وقد اثبت حله الحدس فهو خلف وان كان الحدس فى بعض المسائل فقد شاركته فيه غيره وليس بخاصته له وايضا ليس بعض المسائل اولى من بعض وليس له حد محدود يختص بالنبوة فلم يتعين الخاصيته النبوة وايضا قدرتبتم العقل لربع مراتب الهيولانى والملكته والعقل بالفعل والعقل المستفادففى اى مرتبته توجد للنبى خاصيته يتميز بهاعن سائر الناس

الجواب:

ان نقول من لم يثبت فى العقول الانسانيته تضاداونرتبالم يسقم لمااثبات هذه الخاصيته اماالتضاد فعقل النبى وعقل الكاهن واماالترتب فكعقل النبى وعقل الصديق والمتضا جان خصران يحتا جان الى حاكم ليس فوقه حاكم والمترتبان ينتهيان بعقل ليس فوقه عقل وعلى الوجهين جميعا عقل النبى فوق العقول كلها وحاكم عليها ومتصرف فيهاومخرجها من القوة الى الفعل و مكملها بالتكليف الى اقصى غايات الكمال للايق لكل واحد منها فلايمكن التضنيص على حد محدود اما اذاكان يمكن ان يقال ان هذه القوة قابلته للزيادة والنقصان فعقل النبى فوق كلها۔

الخاصيته الثالثته التابعته للنفس

فنقول قد ظهر لنافى العلوم الالهيته ان يصورالتى هى فى الاجسام العالميته تابعته فى الوجود المصورالتى فى النفوس والعقول الكليته وان هذه المادة طوع لقبول ماهو متصور فى عالم الغيب فان تلك الصور العقليته مبادى لهذه الصور الحسيته يجب عنها بذاتها بوجود هذه الانواع فى العوالم الجسمانيته ولانفس الانسانيته قريبته من تلك الجواهر وقديجد لها فعلا طبيعيافى البدن الذى لكل نفس فان الصور الاراديته التى يرتسم فى النفس يتبعها ضرورة شكل قسرى للاعضاء

وتحریک غیر طبعی ومیل غیر غریزی مذعن لها الطبیعته والصور الخوفیته التی یرتسم فی الخیال عنها تحدث عنها فی البدن مزاج من غیر الستحاله عن محیل طبیعی سببه بنفسه و الصورة الخضبیته التی یرتسم فی الخیال یحدث فی البدن مزاج اخر من غیر محیل سببیته والصورة المعشوقته عندالقوة الشهوانیته اذالمجبة فی الخیال حدث عنها مزاج یحدث ریحا عن المادة الرطبته فی البدن ویحدره الی العصنوا لموضوع الته للعقل الشهوانی حتی یستعد لذالک الشان ولیست طبیعته البدن الامن عنصر العالم ولولا ان هذه الطبائع موجوده فی جوهر العنصر لماوجد فی هذا البدن ولا ینکران یکون من القوی النفسانیته ماهواقوی فعلا و تاثیرامن انفسنا نحن حتی لا یقتصر فعلها فی المادة التی رسولها وهو بدنها بل اذاشات احدثت فی مادة العالم ما یتصوره فی نفسها ویکون مبداء ذالک احداث تحریک وتسکین و تدبیر وتسحین وتکثیف و تلیین کما یفعل فی بدنها فیتبع ذالک ان یحدث سحب هاطله ورياح وصواعق وزلا زل وصياح سبيرة وينبعه مياه وعیون جاریته وماشبه ذالک فی العالم بارادة هذالانسان الذی یقع له هذا الکمال فی جبلت النفس ثم یکون خیرا متحلیا من سیرة الفاضلته ومحامد الاخلاق وسیر الروحانین مجتنبا عن الرذائل ودنیات الامور فهم ذومعجزة من الانبیاء ای یدعی النبوة ویتحدی بها ویکون هذه الامور مقرونته بدعوی النبوة اوکرامته من الاولیاء ویزیده تزکیته لنفسه وضبطه القوی وسلاسلها من هذا المعنی زیادة علی مقتضی جبلته فیبلغ المبلغ الاقصی فیصیر کانه نفس ماللعالم والذی یقع له هذا فی جبلته ثم یکون شریرا ویستعمله فی الشر فهو الساحر الخبیث۔

واعلم ان هذه الاشیاء لیس القول بها والشهادة لها هی ظنون امکانیته صیر الیهامن امور عقلیته فقط وان کان ذالک امرامعتمد الوکان ولکنها تجارب لماثبت طلب اسبابهاومن حسن الاتفاق لمجی

الاستبصاران يعرض لهم هذه الاحوال فی انفسهم اویشا هدوها مرارا متوالیته فی غیرهم حتی یصیرذالک ذوقا فی اثبات امور عجیبته لها وجود وصحته وداعیاله الی طلب سببها فانه اذاقترن الذوق بالعلم کان ذالک من اجسم الفوائد واعظم العوائد والله ولی التوفیق-

خاتمه لهذا الباب:

فافضل النوع البشری من اوتی الکمال فی حدس القوة النظریته حتی استغنی عن المعلم البشری اصلاواوتی القوة المتخیلته استقامته وهمت لایلتفت الی العالم المحسوس بما فیها حتی یشاهد العالم النفسانی بما فیه من احوال العالم ویستثبتها فی الیقظته فیصیر العالم وما یجری فیها متمثلا لها ومتنقشابها ویکون لقوته النفسانیته ان یوثر فی عالم الطبیعته حتی ینتهی الی درجته النفوس السماویته ثم الذی له الامران الاولان ولیس الامر الثالث ثم الذی له هذه التهیو الطبیعی فی القوة النظریته دون العملیا ثم یکتسب هذا الاستکمال فی القوة النظرینه ولا حصته له فی امرا القوة العملیته من الحکماء المذکورین هوالذی له فی القوة النظریته لاتهیو طبیعی ولا اکتساب تکلفی ولکن له التهیو فی القوة العملیته فالرئیس المطلق والملک الحقیقی الذی یستحق بذاة ان یملک هوالاول من العمدة المذکورین الذی ان نسب نفسه الی عالم وجد کانه یتصل به دفعته وان نسب الی عالم النفس وجد کانه من سکان ذلک العالم وان نسب نفسه الی عالم الطبیعته کان فعالا فیها مایشاء والذی یتلوه رئیس کبیر بعده فی المرتبته والباقون هم اشراف النوع الانسانی وکرامه واما الذین لیس لهم استکمال شی من القوة الا انهم یصلحون الاخلاق ویعینون الملکات الفضیلته فهم الاذکیا من النوع الانسانی لیسوامن ذوی المراتب العالیته الا انهم متمیزون عن متائر اصناف الناس-

امام رازی کی تقریر مذکورہ بالا کا خلاصہ

فصل اول

جو لوگ نبوت کے قائل ہیں' ان میں دو فرقے ہیں' ایک کا یہ مذہب ہے کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے۔ یعنی اگر کوئی شخص نبوت کا مدعی ہو تو ہم دیکھیں گے کہ اس کے پاس معجزہ ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو وہ سچا نبی ہے' اور جب اس طرح اس کی نبوت ثابت ہو جائے گی تو جس بات کو وہ حق کہے گا' ہم حق سمجھیں گے' اور جس کو باطل کہے گا اس کو باطل۔ قدیم اور عام مذہب یہی ہے۔

دوسرے فریق کا یہ مذہب ہے کہ پہلے ہم کو خود یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ حق اور باطل کیا ہے اس کے بعد جب ہم کو یہ نظر آئے گا کہ ایک شخص حق کی طرف لوگوں کو دعوت دیتا ہے اور اس کی دعوت میں یہ تاثیر ہے کہ لوگ باطل چھوڑ کر حق کی طرف آتے جاتے ہیں تو ہم سمجھیں گے کہ وہ سچا پیغمبر ہے یہ طریقہ قریب العقل اور قلیل اشبہات ہے۔

اس دوسرے طریقہ کو ہم تفصیل سے بیان کرتے ہیں لیکن پہلے مقدمات ذیل ذہن نشین کر لینے چاہیں۔

1- انسان کا کمال یہ ہے کہ اس کی قوت نظری اور عملی دونوں کامل ہوں' قوت نظری کے کمال کے یہ معنی کہ حقائق اشیاء کا اس کو صحیح علم ہو یعنی اس کے ذہن میں جس شے کا تصور آئے ٹھیک اصلی صورت میں آئے قوت عملی کے کمال کے یہ معنی کہ نفس میں ایسا ملکہ پیدا ہو جائے کہ خود بخود اچھے کام سرزد ہوں۔

2- دنیا میں تین طرح کے آدمی ہیں ناقص یعنی جن کی قوت نظری اور عملی دونوں ناقص ہیں یہ عوام الناس ہیں۔ خود کامل ہیں لیکن دوسروں کو کامل نہیں کر سکتے یہ اولیاء اور صلحا ہیں۔ خود کامل ہیں دوسروں کو بھی کامل کر سکتے ہیں یہ انبیاء ہیں۔

3- قوت نظری اور عملی کے درجے بہ لحاظ نقصان و کمال و شدت و ضعف نہایت

مختلف ہیں یہاں تک کہ ان کی کوئی حد نہیں قرار پا سکتی۔
4۔ گو عموماً" تمام لوگوں میں نقصان پایا جاتا ہے لیکن ضروری ہے کہ انہی میں کوئی ایسا کامل بھی ہو جو نقصان سے بہ مراحل دور ہو۔ اس کی تصدیق مختلف مثالوں سے ہوتی ہے۔
1۔ یہ ظاہر ہے کہ انسانوں میں کمال اور نقصان کے درجے نہایت متفاوت ہیں نقصان کے مدارج بڑھتے بڑھتے اس حد تک پہنچ جاتے ہیں کہ بعض انسان عقل اور ادراک میں بالکل جانوروں سے قریب ہو جاتے ہیں۔ جب نقصان کی جانب یہ حالت ہے تو ضروری ہے کہ کمال کی جانب بھی یہی حالت ہو یہاں تک کہ انسانیت کی سرحد ملکوتیت سے مل جائے۔
2۔ استقراء بھی اسی کی شہادت دیتا ہے اجسام عنصری کی تین قسمیں ہیں معدن' نبات' حیوان' ان میں سے سب سے افضل حیوان ہے پھر نبات پھر معدن حیوان کے بھی بہت سے انواع ہیں اور ان سب میں اشرف انسان ہے اسی طرح انسان کے بھی بہت سے اصناف ہیں مثلاً زنگی ہندی' رومی' شامی' فرنگی' ترک ان سب میں جو لوگ ایشیا کے وسط حصہ میں سکونت رکھتے ہیں وہ سب سے افضل ہیں۔
اس قیاس پر ضروری ہے کہ خود ان لوگوں میں بھی کمال کا درجہ متفاوت ہو کر بڑھتا جائے یہاں تک کہ ایک ایسا شخص نکل آئے جو اپنے صنف میں بھی سب سے افضل ہو۔

ہر دور میں ایک ایسا شخص ہوتا ہے جو اپنے زمانہ کا افضل الناس ہوتا ہے صوفیہ اسی کو قطب کہتے ہیں اور سچ کہتے ہیں کیونکہ جب اس عالم جسمانی کا بہترین حصہ انسان ہے جو قوت نظریہ کی وجہ سے عالم ملکوت سے استفادہ کرتا ہے اور قوت عملیہ کی وجہ سے دنیا کا عمدہ سے عمدہ انتظام کر سکتا ہے تو عالم کا مقصود اصلی در اصل انسان ہے اور جب یہ شخص (یعنی قطب) اور تمام انسانوں سے بڑھ کر ہے تو گویا اس تمام عالم عنصری کا حاصل یہی شخص ہے اس بنا پر اس شخص کو عالم کا قطب کہنا بالکل صحیح ہے' شیعہ اسی کو امام معصوم' صاحب الزمان اور غائب عن العیان کہتے ہیں اور یہ کہنا ان کا بجا ہے کیونکہ جب وہ نقائص سے خالی ہے تو معصوم ہے اور

جب اپنے دور کا مقصد اصلی ہے تو صاحب الزماں ہے اور چونکہ عام لوگ اس کے کمال سے واقف نہیں اس لئے گویا وہ غائب عن العیان ہے۔

اسی قیاس پر ایک ایسا شخص بھی ہونا چاہیے جو سب افضلوں سے بھی افضل ہو۔ ایسا شخص سینکڑوں ہزاروں برس میں کہیں جاکر پیدا ہوتا ہے اور وہی پیغمبر برحق اور موجد شریعت ہوتا ہے ایسے اشخاص بھی ہوتے ہیں جو ان فضائل میں پیغمبر سے کم لیکن اور تمام لوگوں سے زیادہ ہوتے ہیں یہ امام اور قائم مقام پیغمبر ہوتے ہیں امام کو پیغمبر سے وہ نسبت ہوتی ہے جو چاند کو آفتاب سے ہے۔ امام سے جو کم رتبہ ہیں ان کو پیغمبر سے وہ نسبت ہوتی ہے جو عام ستاروں کو آفتاب سے ہے باقی عوام الناس تو وہ حوادث یومیہ ہیں جو اجرام فلکی کی تاثیر سے وجود میں آتے ہیں۔

5- پیغمبر انسانیت کی اخیر سرحد پر ہوتا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ہر نوع کی انتہا دوسرے نوع کی ابتدا سے متصل ہے۔ اس لئے بشریت کی انتہا ملکوتیت کی ابتدا ہے۔ اس بنا پر پیغمبر میں ملکوتی صفات پائے جاتے ہیں وہ جسمانیات سے بے پروا ہوتا ہے روحانیت اس پر غالب ہوتی ہے اس کی قوت نظریہ کے آئینہ میں معارف الٰہی مرتسم ہوتے ہیں اس کی قوت عملیہ عالم اجسام میں طرح طرح کے تصرفات کر سکتی ہے اور اسی کا نام معجزہ ہے۔

اوپر ثابت ہو چکا کہ نفوس ناطقہ مختلف الماہیت ہیں بعض کی قوت نظری نہایت کامل ہوتی ہے لیکن قوت عملی ضعیف ہوتی ہے بعض اس کے برعکس ہوتے ہیں بعض کو دونوں میں کمال ہوتا ہے اور یہ شاذو نادر ہے' بعض کی دونوں قوتیں ضعیف ہوتی ہیں جیسا کہ عوام الناس کا حال ہے۔

جب یہ مقدمات ثابت ہو چکے تو سمجھنا چاہیے روح کا مرض خدا سے اعراض اور دنیا میں انہماک ہے۔ جو شخص اس مرض کا طبیب ہوتا ہے یعنی وہ لوگوں کو خدا کی طرف توجہ دلاتا ہے اور دنیا سے ہٹاتا ہے وہی پیغمبر ہوتا ہے اوپر یہ بیان ہو چکا ہے کہ اس صفت میں اختلاف مراتب ہوتا ہے اس لئے جس شخص میں یہ صفت درجہ کمال پر پائی جائے گی وہ درجہ نبوت میں بھی کمال درجہ پر ہو گا جس میں کم درجہ پر ہو گی اس کی نبوت کا درجہ بھی نسبتہ" کم ہو گا۔

فصل دوم

قرآن مجید سے ظاہر ہوتا ہے کہ نبوت کے ثابت کرنے کا یہی طریقہ افضل اور اکمل ہے چنانچہ ہم قرآن مجید کی بعض سورتیں نقل کر کے ان کی تفسیر کرتے ہیں جس سے اس دعوی کی تصدیق ہو گی سبح اسم ربک الاعلی چونکہ الہیات اصل اور نبوات اس کی فرع ہے۔ اس لئے قرآن مجید کا عام طریقہ یہ ہے کہ پہلے الہیات کا بیان ہوتا ہے چنانچہ اس سورہ میں الہیات سے ابتدا کی اور فرمایا کہ اپنے خدا کی تسبیح پڑھ جو سب سے برتر ہے۔ یعنی اس کو ممکنات سے کسی طرح کی مناسبت نہیں کیونکہ تمام ممکنات مادہ و صورت یا جنس و فصل سے مرکب ہیں اور ان کی ذات یا صفات تغیر اور فنا کے قابل ہیں لیکن خدا ان تمام باتوں سے برتر ہے۔

قرآن مجید میں خدا کے ثبوت کی جس قدر دلیلیں مذکور ہیں سب کا مدار صفات کے حدوث پر ہے۔ (امام رازی کا یہ دعوی جو درحقیقت اشاعرہ کی آواز بازگشت ہے ہمارے نزدیک صحیح نہیں' خدا کا ثبوت صفات کے حدوث پر مبنی نہیں) الذی خلق فسوی (وہ خدا جس نے بنایا اور ٹھیک بنایا) اس سے جسم کے عجائبات مراد ہیں۔ والذی قدر فهدی (وہ خدا جس نے اندازہ کیا اور راہ دکھائی) اس سے روح کی طرف اشارہ ہے۔

والذی اخرج المرعی (اور وہ خدا جس نے چارہ پیدا کیا) اس سے نباتات کی طرف اشارہ ہے حاصل یہ ہے کہ جماد' نبات حیوان روح سب خدا کے ثبوت کے دلائل ہیں۔

الہیات کا ذکر ہو چکا تو نبوات کا بیان کیا اوپر بیان ہو چکا کہ انبیا کا کمال چار چیزوں میں ہے قوت نظری قوت عملی دوسروں کی قوت نظری کی تکمیل دوسروں کی قوت عملی کی تکمیل چنانچہ ان چاروں کو یہ ترتیب بیان کیا۔

سنقرئک فلاتنسی (ہم تجھ کو پڑھا دیں گے کہ پھر تو نہ بھولے گا) یہ قوت نظری کے کمال کا بیان ہے یعنی اے پیغمبر تجھ کو نفس قدسی عطا کیا گیا ہے جو غلطی اور نسیان سے محفوظ ہے۔ البتہ اقتضائے بشریت اس سے مستثنیٰ ہے۔

ونیسرک للیسری (اور ہم تجھ کو آہستہ آہستہ لائیں گے آسانی کی

طرف اس سے قوت عملی کے کمال کی طرف اشارہ ہے یعنی تجھ میں ایسا ملکہ پیدا کریں گے کہ خود بخود تجھ سے وہ کام سرزد ہوں گے جو سعادت اور راحت دارین کا سبب ہیں۔

فذکران نفعت الذکری (تو لوگوں کو سمجھا اگر سمجھانا مفید ہو) اس سے ناقصوں کے اصلاح کی طرف اشارہ ہے کیونکہ سمجھانے سے یہی مراد ہے کہ ناقصوں کی اصلاح کی جائے ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا کہ ہر شخص میں اصلاح کی قابلیت نہیں کیونکہ نفوس انسانی کے مدارج مختلف ہیں ۔بعضوں کو سمجھانے سے فائدہ ہوتا ہے ۔بعضوں کو نہیں ۔بعضوں کو فائدہ کی بجائے الٹا نقصان ہوتا ہے کیونکہ سمجھانے سے ان کے حسد غیظ غضب اصرار اور ہٹ کو اور ترقی ہوتی ہے۔

اس کے بعد خدا نے دونوں قسم کے آدمیوں کی خاصیتیں بیان کیں چنانچہ فرمایا

سیذکر من یخشی (وہ قبول کرے گا جس کو خدا کا ڈر ہے) یعنی جن لوگوں میں اصلاح کی قابلیت ہوتی ہے ان کی پہچان یہ ہوتی ہے کہ خوف الٰہی ہر وقت ان پر چھایا ہوا ہوتا ہے۔

ویتجنبها الاشقی الذی یصلی النار الکبری اور نصیحت سے وہ بدبخت دور رہتا ہے جو بڑی آگ میں داخل ہونے والا ہے یعنی جو بدبخت ہیں وہ نصیحت سے متنفر ہوتے ہیں اور اس وجہ سے دنیا میں بھی مبتلائے مصیبت رہتے ہیں اور آخرت میں بھی۔

ثم لا یموت فیها ولا یحی (پھر یہ بدبخت نہ مرے گا نہ جیئے گا' نہ مرنا اس لئے کہ انسان مرنے سے دراصل نہیں مرتا۔ کیونکہ روح زندہ رہتی ہے' نہ زندہ رہنا اس لیے کہ ایسا جینا گویا جینا نہیں۔

قدافلح من تزکی (وہ کامیاب رہا جس نے نفس کا تزکیہ کیا) انبیاء کی تعلیم کے دو مقصد ہوتے ہیں۔ شر کا مٹانا اور خیر کی تعلیم دینا من تزکی سے پہلے مقصد کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ تزکیہ کے معنی اخلاق ذمیمہ کے زائل کرنے کے ہیں۔

وذکر اسم ربه فصلی (اور خدا کی یاد کیا اور نماز ادا کی) اس آیت میں

تعلیم خیر یعنی علم و عمل کی تکمیل کا بیان ہے کیونکہ راس العلم خدا کی معرفت اور راس العبادات نماز ہے۔

بل توثرون الحیوة الدنیا (بلکہ یہ لوگ دنیا کی زندگی کو ترجیح دیتے ہیں) یعنی لوگ انبیاء کی تعلیم سے اعراض کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان پر دنیا کی محبت غالب ہوتی ہے۔

والاخرة خیروابقی (اور آخرت زیادہ بہتر اور پائدار ہے) آخرت کی ترجیح دو طرح پر ثابت کی ایک یہ کہ روحانی لذت جسمانی لذت پر مقدم ہے دوسرے یہ کہ آخرت کی لذتیں ابدی اور دائمی ہیں حاصل یہ کہ آیات مذکورہ میں چار چیزوں کا بیان ہے خدا کی ذات و صفات' نبوت کے اوصاف' سعید و شقی کی تقسیم اور دونوں کا انجام دنیا پر عقبی کی ترجیح اور یہی چار چیزیں ہیں جو علم و عمل کی بنیاد ہیں پھر فرمایا ان هذا لفی الصحف الاولی یہ بات پہلے صحفیوں میں بھی ہے یعنی جس قدر انبیا گذرے سب کی تعلیم کا مقصد یہی چار چیزیں ہیں۔

اسی طرح سورہ والعصر میں بھی انہی چیزوں کا بیان ہوا ہے چنانچہ ہم اس کی بھی تفسیر بیان کرتے ہیں۔

ان الانسان لفی خسر بے شک انسان نقصان میں ہے پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ انسان میں 19 مختلف قوتیں ہیں دس حواس ظاہری و باطنی دو شہوت و غضب' سات بنائی قوتیں اور یہی وہ 19 چوکیدار ہیں جو جسم کے دوزخ پر متعین ہیں یہ قوتیں سب کی سب انسان کو دنیا کی طرف کھینچتی ہیں صرف ایک عقل روکنا چاہتی ہے اس کی قوت ان سب کے مقابلہ میں ضعیف ہے اس سے ثابت ہوا کہ تمام انسان معرض خطر میں ہیں صرف وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جن کے پاس روحانی تریاق ہے یہ تریاق چار چیزوں سے مرکب ہے۔ پہلا قوت نظریہ کا کمال اس کو ان لفظوں میں بیان کیا۔ الا الذین امنوا مگر وہ لوگ جو ایمان لائے دوسرا قوت عملی کا کمال' چنانچہ اس آیت میں اس کی طرف اشارہ ہے وعملوا الصلحت اور وہ لوگ جنھوں نے اچھے کام کئے تیسرا لوگوں کی قوت نظری کی تکمیل اس آیت میں بیان کی وتواصوا بالحق چوتھا قوت عملی کی تکمیل چنانچہ فرمایا۔

وتواصوابالصبر یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اس آیت میں صرف صبر کا ذکر ہے اور محض صبر سے قوت عملی کی تکمیل کیونکہ ہو سکتی ہے' اس کا جواب یہ ہے کہ جس قدر برائیاں ہیں دو چیزوں کے نتائج ہیں' شہوت اور غضب شہوت ہر قسم کی بدکاریوں کا سبب ہے' اور غضب خونریزی اور سفاکی کا۔ اسی بنا پر جب خدا نے آدم کو پیدا کرنا چاہا تو فرشتوں نے کہا۔

اتجعل فیھا من یفسد فیھا ویسفک الدما کیا تو ایسے شخص کو پیدا کرنا چاہتا ہے جو خونریزی اور فساد کرے گا تو جب انسان شہوت اور غضب کے روکنے پر قادر ہو گا اور اسی کا نام صبر ہے تو قوت عملی کی جس قدر خوبیاں ہیں سب خود بخود اس کو حاصل ہوں گی۔

بہت سی آیتوں سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ نبوت کے لئے صرف انہی اوصاف چہارگانہ کا پایا جانا کافی ہے معجزہ کی ضرورت نہیں چنانچہ کفار نے جب رسول اللہ صلعم سے معجزات طلب کئے اور کہا کہ ہم تم پر اس وقت تک ایمان نہ لائیں گے جب تک تم زمین سے چشمہ نہ جاری کرو تو خدا نے فرمایا قل سبحان ربی ھل کنت الا بشرا رسولا اے محمد کہہ دے کہ سبحان اللہ میں تو صرف آدمی ہوں اور پیغمبر ہوں یعنی پیغمبری کے لئے ان باتوں پر قادر ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف قوت نظری اور عملی کا کمال کافی ہے۔

اسی سورہ شعراء میں جب خدا نے کہا کہ قرآن مجید خدا کا کام ہے اور شیطان کا کلام نہیں تو ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ میں تم کو بتاؤں کہ شیطان کس کے پاس آتے ہیں۔

تنزل علی کل افاک اثیم وہ جھوٹوں اور گنہگاروں کے پاس آتے ہیں یعنی اگر یہ کلام شیطان کی طرف سے ہوتا تو شیطان چونکہ جھوٹ اور بدکاری کی تعلیم دیتا ہے اس لئے ضروری تھا کہ اس کلام کا پیش کرنے والا خود بھی جھوٹا اور بدکاری کی تعلیم دیتا ہے اس لئے ضروری تھا کہ اس کلام کا پیش کرنے والا خود بھی جھوٹا اور بدکار ہوتا اور اسی کی تعلیم دیتا حالانکہ محمد تو ترک اور انقطاع الی اللہ کی تعلیم دیتے ہیں اسی آیت میں رسول اللہ کی نبوت پر جو استدلال کیا گیا صرف اس بنا پر کہ وہ ترک

دینا اور توجہ الی اللہ کی تعلیم دیتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ نبوت کے لئے اسی قدر کافی ہے معجزہ کی ضرورت نہیں۔

کفار یہ بھی کہتے تھے کہ محمد شاعر ہیں اور ہر شاعر کے پاس ایک شیطان ہوتا ہے اس کو شاعری میں مدد دیتا ہے خدا نے اس کے جواب میں فرمایا کہ شعرا ہر کوچہ میں سرمارتے پھرتے ہیں یعنی وہ لذات دنیوی کا ذکر کرتے ہیں اور اسی کی ترغیب دلاتے ہیں اور رسول اللہ خدا پرستی کی تعلیم دیتے ہیں اس لئے شیطان ان کا شریک اور معین نہیں ہو سکتا ان تمام آیتوں سے ثابت ہوا کہ نبوت کے اثبات کا یہ طرز اعلیٰ اور افضل ہے۔

فصل سوم

پیغمبر کی دعوت کا۔ طریقہ نبوت کا اصلی مقصد لوگوں کو دنیا سے اعراض اور عاقبت کی طرف متوجہ کرنے کی تعلیم دینا ہے لیکن چونکہ انسان کو دنیاوی تعلقات سے گریز نہیں اس لئے پیغمبر کو دنیوی معاملات پر بھی متوجہ ہونا پڑتا ہے مذہبی تعلیم کے متعلق جو پیغمبر کا فرض ہے اس کے مہمات اصول تین ہیں۔

(1) یہ بتانا کہ عالم حادث ہے اور اس کا ایک صانع ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا جس کو ممکنات سے کسی طرح کی مشابہت نہیں جو کمال کے تمام اوصاف کا جامع ہے جس کی قدرت تمام ممکنات میں ساری ہے جس کا علم تمام اشیا پر محیط ہے جو واحد اور یکتا ہے یعنی نہ اس کے اجزا ہیں نہ اس کا کوئی شریک ہے نہ مقابل ہے نہ اس کی بیوی ہے نہ بچے ہیں اس کے بعد یہ بتانا کہ عالم میں جو کچھ ہوتا ہے خدا کے حکم اور ارادہ سے ہوتا ہے او یہ کہ خدا ظلم اور ہرزہ کاری سے بالکل مبرا ہے لیکن ان امور کی تعلیم کے لئے پیغمبر حسب ذیل طریقے اختیار کرتا ہے۔

(1) ان عقائد کی تعلیم مناظرہ اور مباحثہ کے طریقہ پر نہیں دیتا کیونکہ اس طریقہ سے اعتراضات کا راستہ کھلتا ہے اور پیغمبر اگر ان اعتراضات کے جواب میں مشغول ہو تو یہ سلسلہ بڑھتا جائے اور اصل مقصد رہ جائے اس لئے پیغمبر دلائل کو خطابیات کے پیرایہ میں ادا کرتا ہے جن میں ترغیب اور ترہیب بھی شامل ہوتی ہے ترغیب و ترہیب کی وجہ سے دل مرعوب ہو جاتا ہے اور چوں وچرا کی مجال نہیں

رہتی اور چونکہ فی نفسہ بھی وہ دلائل قوی ہوتے ہیں س لئے ارباب نظر کو بھی اس کے قبول سے چارہ نہیں ہوتا۔

(2) پیغمبر تنزیہ محض کی تعلیم نہیں دیتا کیونکہ تنزیہ محض عام لوگوں کے خیال میں نہیں آسکتی بلکہ وہ پہلے یہ بتاتا ہے کہ خدا ممکنات کی مشابہت سے منزہ ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے۔

لیس کمثلہ شی وھو السمیع البصیر پھر یہ بتاتا ہے کہ خدا تمام مخلوقات پر غالب ہے تمام اچھی باتیں اسی تک منتہی ہوتی ہیں وہ عرش پر قائم ہے لیکن ان پیچیدہ عقائد کے متعلق لوگوں کو غور اور فکر سے بالکل روکتا ہے ہاں کوئی صاحب بصیرت ہو تو مضائقہ نہیں پھر بتاتا ہے کہ انسان فاعل مختار ہے جس کام کو چاہے کر سکتا ہے جس کو چاہے چھوڑ سکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی تلقین کرتا ہے کہ گو انسان کو خدا نے ہر طرح کا اختیار دیا ہے تاہم جو کچھ ہوتا ہے خدا کے حکم سے ہوتا ہے ایک ذرہ اس کے حکم کے بغیر حرکت نہیں کر سکتا۔ یہ دونوں خیال اگرچہ بظاہر متناقض ہیں لیکن وہ ان کو اسی طرح رہنے دیتا ہے اور لوگوں کو ان پر غور و فکر کرنے سے روکتا ہے۔

چنانچہ جناب رسالت پناہ نے تعلیم کا یہی طریقہ اختیار کیا اور یہی طریقہ تمام طریقوں سے بہتر ہے آپ نے سب سے پہلے خدا کی تنزیہ نہایت زور کے ساتھ بیان کی اور یہ آیتیں پیش کیں واللہ الغنی وانتم الفقراء یعنی خدا بے نیاز ہے اور تم لوگ ~~بے نیاز ہو~~، اس آیت سے خدا کا ہر چیز سے منزہ ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب غنی ہوگا تو اس کو کسی چیز کی حاجت نہ ہوگی۔ اور جب کسی چیز کی حاجت نہ ہوگی تو وہ مرکب ہوگا نہ متغیر ورنہ اگر مرکب یا متغیر ہو تو اس کو اجزا یا مکان کی حاجت ہوگی لیس کمثلہ شی اس کے مثل کوئی چیز نہیں اس سے ثابت ہے کے خدا جسمانی نہیں ورنہ اجسام کے مشابہ ہوتا۔ اس کے ساتھ خدا کے وجود کو بار بار بڑی تاکید کے ساتھ بیان کیا یہ اس لئے ضروری تھا کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو لوگ سمجھتے کہ جب خدا نہ جسم ہے نہ کسی مکان میں ہے نہ جہت میں ہے تو سرے سے ہوگا ہی نہیں پھر آنحضرت نے یہ بیان کیا کہ خدا تمام معلومات کا عالم ہے۔

وعنده مفاتیح الغیب لا یعلمها الا هوا الله یعلم ماتحمل کل انثی وما تغیض الارحام کیا اس سے کچھ بحث نہیں کہ علم کی یہ صفت عین ذات ہے یا غیر پھر فرمایا کہ انسان فاعل ہے۔ صانع ہے خالق ہے ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ خیر و شر جو کچھ بھی ہوتا ہے سب خدا کی طرف سے ہوتا ہے ان دونوں باتوں میں بظاہر جو تناقض معلوم ہوتا ہے اس کی طرف کچھ توجہ نہیں کی بلکہ صرف یہ حکم دیا کہ ان پر اجمالی ایمان لاؤ۔

غرض آنحضرتؐ کی تعلیم کا اصل اصول یہ ہے کہ خدا کو ہر طرح منزہ مانا جائے اور اس کے متعلق کچھ غور نہ کیا جائے کہ اس سے تناقض لازم آتا ہے اس میں راز یہ ہے کہ اگر یہ مانا جائے کہ انسان اپنے برے افعال کا آپ خالق ہے تو خدا کے الزام سے بچ جاتا ہے لیکن اس کی قدرت کی وسعت تنگ ہو جاتی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ افعال بد کا خالق بھی خدا ہی ہے تو گو قدرت کی وسعت ثابت ہوتی ہے۔ لیکن خدا پر ظلم کا الزام آتا ہے۔ اس لئے آنحضرت نے یہ تعلیم کی کہ خدا کو تمام افعال کا خالق بھی مانا جائے اور ظلم و جور سے بری بھی مانا جائے[1]۔

دوسرا اصول انبیاء کی تعلیم کا یہ ہے کہ انسان کو تین طرح سے خدا کی عبادت کرنی چاہیے۔ دل سے اعضا سے' مال سے' پہلی قسم کی عبادت' معارف اور اعتقادات ہیں' دوسرے نماز روزہ وغیرہ تیسرے زکوۃ وغیرہ تیسرا اصول قیامت اور واقعات قیامت پر ایمان لانا۔

یہ تین چیزیں انبیاء کی تعلیم کا اصل الاصول ہیں۔

مہمات دین کی دو قسمیں ہیں امور حسنہ کی تحصیل' امور قبیحہ کا ازالہ' دوسری قسم پہلی پر مقدم ہے کیونکہ ایک لوح پر اگر کوئی غلط تحریر ہو تو پہلے اس کے مٹانے کی ضرورت ہو گی۔ اس بنا پر سورہ بقرہ میں فرائض مذہبی کے جو مراتب ہفت گانہ مذکور ہیں ان میں سے پہلے تقویٰ کا ذکر ہے۔

ھدی للمتقین کیونکہ اتقا امور قبیحہ سے بچنے کو کہتے ہیں' باقی مراتب میں یہ ترتیب ہے کہ روح کا مرتبہ جسم سے مقدم ہے او جسم کا مرتبہ مال سے' اس لئے پہلے۔

یومنون بالغیب فرمایا کیونکہ ایمان اور اعتقاد لانا روح سے متعلق ہے پھر نماز کا ذکر کیا۔ یقیمون الصلوۃ کیونکہ نماز جسمانی اعمال میں داخل ہے پھر زکوۃ کا بیان کیا۔

وممارزقنھم ینفقون کیونکہ زکوۃ مال سے متعلق ہے یہ چاروں دن امور الہیات سے متعلق تھے ان کا بیان ہو چکا تو نبوت کے متعلقات بیان کیے چنانچہ فرمایا۔ والذین یومنون بما انزل الیک اس میں آنحضرت پر ایمان لانے کا ذکر ہے' پھر فرمایا وما انزل من قبلک یعنی انبیائے سابقین پر ایمان لانا بھی مشروط ہے۔ جب الہیات اور نبوات کا بیان ہو چکا اور ماضی حال مستقبل تینوں زمانہ کے متعلق جو فرائض ہیں ان کی تفصیل ہو چکی تو فرمایا اولیک علی ھدی من ربھم واولیک ھم الفلحون یہی لوگ خدا کی طرف سے ہدایت پر ہیں اور یہی لوگ کامیاب ہیں مقصد یہ کہ جب تک آدمی دنیا میں ہے مسافر ہے اور مسافر کے لئے ضروری ہے کہ راستہ کے علامات اور حالات معلوم ہوں' اس بنا پر ان لوگوں کی شان میں جو فرائض مذکورہ پر کاربند ہیں فرمایا کہ یہ لوگ راستہ سے واقف ہیں اور یہی لوگ مرنے کے بعد کامیاب بھی ہوں گے یعنی منزل مقصود تک پہنچ جائیں گے۔ اس تقریر کے بعد امام صاحب کہتے ہیں کہ دعوت اسلام کا یہ طریقہ بہترین طریق ہے اور اگر میں شریعت اسلامی کے نکات اور لطائف کی تفصیل بیان کروں تو ایک دفتر ہو جائے گا اس لئے اختصار پر قناعت کرتا ہوں۔

فصل چہارم

اس امر کے بیان میں کہ آنحضرتؐ افضل الانبیاء ہیں۔ اوپر بیان ہو چکا کہ پیغمبر وہ ہوتا ہے جو نفوس انسانی کا علاج کرتا ہے' اس بنا پر جس شخص میں یہ وصف زیادہ کمال کے ساتھ پایا جائے گا' اسی قدر وہ پیغمبری میں بھی کامل ہو گا' اب انبیائے سابقین کے حالات پر غور کرو' حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تعلیم کا اثر بنو اسرائیل تک محدود رہا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم قریبا بالکل بے اثر رہی جو لوگ آج عیسائیت کے مدعی ہیں وہ تثلیث کے قائل ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ حضرت عیسیٰ نے تثلیث کی تعلیم نہیں دی تھی۔ اس بنا پر جو لوگ عیسائی کہلاتے ہیں وہ بھی

در حقیقت عیسائی نہیں ۔ اب رسول اللہؐ کی نبوت پر غور کرو۔

آنحضرتؐ سے پہلے تمام عالم گمراہی میں مبتلا تھا' بت پرست پتھر پوجتے تھے' یہود خدا کو مجسم مانتے تھے مجوسی دو خدا مانتے تھے اور ماؤں بیٹیوں سے نکاح کرتے تھے' عیسائی تثلیث کے قائل تھے' صائبین ستارہ پرست تھے' اس لحاظ سے تمام عالم گمراہ اور برگشتہ تھا' آنحضرتؐ کا پیدا ہونا تھا کہ تمام ادیان باطلہ غبار بن کر اڑے گئے اور آفتاب توحید کی روشنی تمام دنیا میں پھیل گئی۔ اس سے علانیہ ثابت ہے کہ آنحضرتؐ کی دعوت اور ہدایت کا اثر تمام انبیائے سابقین سے بڑھ کر تھا' اس لئے آپ نبوت کے اعتبار سے تمام انبیاء سے اعلیٰ اور افضل ہیں۔ آنحضرتؐ کے افضل الانبیاء ہونے کی یہ دلیل لمی دلیل ہے یعنی پہلے نبوت کی حقیقت بیان کی گئی پھر یہ ثابت کیا گیا کہ یہ وصف جس کمال کے درجہ پر آپ کی ذات میں تھا اور کسی پیغمبر میں نہ تھا۔

فصل پنجم

اس بیان میں کہ نبوت کی صحت پر اس طریقہ سے استدلال کرنا زیادہ قوی ہے بہ نسبت اس کے کہ معجزات سے استدلال کیا جائے۔

معجزہ سے نبوت پر استدلال کرنا برہان انی ہے یعنی اثر سے موثر پر استدلال کرنا ہے اور جو طریقہ ہم نے ابھی بیان کیا یہ برہان لمی ہے جس سے اصل نبوت کی حقیقت بھی ظاہر ہو جاتی ہے اس استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ آنحضرتؐ امراض روحانی کے طبیب ہیں اور امراض روحانی کے طبیب ہی کو پیغمبر کہتے ہیں۔

اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گا کہ آنحضرتؐ کا منطق و فلسفہ و ہندسہ وطب وغیرہ سے واقف ہونا ضروری نہیں بلکہ یہ چیزیں استغراق اور توجہ الی اللہ میں خلل انداز ہوتی ہیں اس تقریر سے وہ تمام اعتراضات جو نبوت پر وارد ہوتے ہیں اور جن کا ذکر اوپر گزر چکا خود بخود اٹھ جاتے ہیں۔ مثلاً یہ اعتراض کہ ہر پیغمبر انبیائے سابقین کی شریعت کو منسوخ کر دیتا ہے اور یہ بالکل لغوبات ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت کے دو حصے ہیں عقلی اور وضعی عقلی جس نسخ نہیں ہوتا کیونکہ وہ صرف خدا کی تقدیس اور خلق اللہ کی خیر خواہی کا نام ہے اور یہ نسخ کے قابل نہیں اسی بنا پر قرآن

مجید میں آیا ہے کہ

تعالوا الی کلمتہ سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا اللہ آؤ ہم تم ایک ایسی بات پر متفق ہو جائیں جو ہم دونوں کے نزدیک مسلم ہے وہ یہ کہ خدا کے سوا اور کسی کو نہ پوجیں۔

شریعت کا دوسرا حصہ یعنی احکام اور قانون یہ البتہ نسخ کے قابل ہے اور اس میں مصلحت یہ ہے کہ انسان جب کسی کو ایک مدت سے کرتا آتا ہے تو پھر اس میں اثر باقی نہیں رہتا وہ اس کام کو بربنائے عادت کرنے لگتا ہے' نہ بر بنائے رغبت و شوق' اس س لئے نسخ کے ذریعہ سے ایک جدت آ جاتی ہے لوگ اس کام کو شوق اور رغبت سے کرنے لگتے ہیں باقی یہ اعتراض کہ شریعتوں میں جو تھوڑا ادل بدل ہوتا ہے۔ اس کے لئے قتل اور خونریزی کا جائز رکھنا پسندیدہ نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جزئیات میں اگر ایسا نہ کیا جائے تو کلیات بھی لوگ نہ مانیں گے (لیکن میرے نزدیک شریعت اسلامی میں حفاظت خود اختیاری کے سوا کسی حالت میں قتل اور خونریزی کی اجازت ہی نہیں شبلی نعمانی)

سب سے اخیر اعتراض یہ تھا کہ قرآن مجید میں تشبیہ کے الفاظ بہت وارد ہیں جن سے خدا کا جسمانی اور مکانی ہونا ثابت ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تنزیہ محض عام لوگوں کے خیال میں آ ہی نہیں سکتی تھی اس لئے بین بین کا طریقہ اختیار کیا گیا۔

1۔ امام رازی کی یہ تقریر اگرچہ بظاہر نہایت لغو اور دوراز کار معلوم ہوتی ہے' وہ ایسی تعلیم کی عمدگی ثابت کرتے ہیں جو بالکل متناقض اور ضدیک دگر ہے باقی یہ حکم کہ اس تناقض پر غور نہ کرو کہاں تک تعمیل کے قابل ہے' غور اور فکر سے باز رہنا انسان کی اختیاری چیز نہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام رازی نے انسان کی فطرت کو خوب سمجھا ہے' خود دیکھتے ہیں کہ ہزاروں لاکھوں آدمی خدا کی نسبت یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ تمام چیزوں کا خالق ہے کوئی چیز اس کے حکم اور مرضی کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتی' ایک پتہ اس کے اشارہ کے بغیر ہل نہیں سکتا۔ باوجود اس کے یہ بھی مانتے ہیں کہ خدا عادل ہے۔ منصف ہے' رحیم ہے' فیاض ہے' تو جب

ایسے متناقض خیالوں کو لوگ تسلیم کرتے ہیں اور ان کو خیال تک نہیں آتا کہ یہ دونوں اعتقاد باہم متناقض ہیں تو اگر اس کی تعلیم دی جائے تو کیا اعتراض کی بات ہے اس میں بھی شبہ نہیں کہ اس مسئلہ میں ایک خاص پہلو اختیار کرنے سے یا جبریہ محض ہو جاتا ہے یا خدا کی عظمت شان کا پورا اثر اس کے دل پر نہیں رہتا اس لئے یہ ہی جامع الاغداد طریقہ فطرت انسانی کے مناسب ہے۔ لیکن میرے دل سے پوچھو تو میں انسان کو فاع باختیار مانتا ہوں اور اس سے خدا کی عظمت وشان میں کچھ فرق نہیں آتا۔

معارج القدس کی عبارت مذکورہ بالا کا ماحصل

نبوت اور رسالت

اس مسئلہ میں امور ذیل سے بحث ہے۔

1- کیا نبوت کی حد اور حقیقت بیان کی جاسکتی ہے؟
2- نبوت کوئی اکتسابی چیز ہے یا الہامی؟
3- نبوت پر استدلال
4- نبوت کے خواص جن کو معجزات کہتے ہیں۔
5- تبلیغ نبوت کی کیفیت۔

پہلی بحث

نبوت کے مفہوم سمجھنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کی حد تام بیان کی جائے سینکڑوں ہزاروں چیزیں ہیں جن کی جنس و فصل' صادر حقیقت ہم کو معلوم نہیں باوجود اس کے ہم اس کے مفہوم کو سمجھتے اور جانتے ہیں' اس سے معلوم ہوا کہ کسی شے کا جاننا' حد تام یا جنس و فصل کے جاننے پر موقوف نہیں' عقل' روح اور غیر مادی اشیاء کا تصور ہم کرتے ہیں اور ان کی حقیقت کو بالکل نہیں جانتے فرض کرو کوئی شخص اگر خود کسی پیغمبر سے نبوت کی ماہیت اور اس کی جنس و فصل پوچھتا تو کیا پیغمبر نبوت کی حدو رسم کے بتانے میں مشغول ہوتا' اور کیا اگر پیغمبر ایسا نہ کرتا تو اس شخص کو یہ حق ہوتا کہ جب تک پیغمبر نبوت کی حد تام نہ بتائے وہ ایمان نہ لائے۔

نبوت ایک وصف ہے جو انسانیت سے بالاتر ہے جس طرح انسانیت حیوانیت سے بالاتر ہے انسان حیوانات کو مسخر کرتا ہے' لیکن حیوانات یہ عذر نہیں پیش کرسکتے کہ جب تک ہم کو انسان کی حقیقت اور ماہیت نہ بتائی جائے ہم انسان کی اطاعت نہیں کریں گے۔ عام انسان او پیغمبر میں بھی یہی نسبت ہے۔ فرعون نے حضرت موسیٰ سے بار بار خدا کی ماہیت اور حقیقت پوچھی لیکن حضرت موسیٰ نے حقیقت کچھ نہیں بتائی بلکہ صرف اس کی قدرت کے آثار بتائے جس کی وجہ یہ تھی کہ خدا کی حدو حقیقت بتائی نہیں جاسکتی اور خدا پر ایمان لانے کے لئے حدو حقیقت کا معلوم ہونا ضروری نہیں۔

دوسری بحث

نبوت کوئی اکتسابی چیز نہیں، بلکہ خدا جس شخص میں یہ قابلیت پیدا کرتا ہے وہی نبی ہوتا ہے قرآن مجید میں ہے اللہ یعلم حیث یجعل رسالتہ یعنی خدا ہی جانتا ہے پیغمبر کے لئے کس کو انتخاب کرے البتہ ریاضت، فکر، مجاہدہ لوازم نبوت سے ہیں جن کی وجہ سے نبی وحی کے قابل ہوتا ہے، اس کی یہ مثال ہے کہ انسان کا انسان ہونا کوئی اکتسابی چیز نہیں، با ایں ہمہ انسان سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں، ان میں کسب اور مجاہدہ کو دخل ہوتا ہے اسی طرح نبوت کوئی اکتسابی چیز نہیں لیکن نبی عبادت ار مجاہدہ کرتا ہے تب اس پر نبوت کے آثار مرتب ہوتے ہیں اسی بنا پر آنحضرتؐ عبادت کرتے تھے کہ آپ کے پاؤں پر ورم آجاتا تھا۔

نبی فطرتاً معتدل مزاج اور پاکیزہ صورت ہوتا ہے، اس کی اٹھان اور تربیت عمدہ ہوتی ہے اس میں شریفانہ اخلاق پائے جاتے ہیں، اس کے چہرہ سے نور ٹپکتا ہے۔ حلم، وقار، تواضع، راست گوئی، دیانت داری، اس کی فطرت ہوتی ہے وہ ہر قسم کی رذائل اور دنی باتوں سے بری ہوتا ہے عفو، احسان صلہ، رحم، حفظ و غیب، حسن جوار، اعانت مظلوم، یہ تمام اوصاف اس میں بالطبع پائے جاتے ہیں وہ بالطبع انہی باتوں کو پسند اور بری باتوں سے نفرت کرتا ہے، وہ مغرور، جابر، درشت خو اور کج خلق نہیں ہوتا۔ چپ رہتا ہے تو لوگوں پر اس کا رعب چھا جاتا ہے، بات کرتا ہے تو اس پر کوئی گرفت نہیں کر سکتا، اس کی حرکت و سکون دونوں میں سنجیدگی پائی جاتی ہے ۔ تمام لوگ طوعاً اور کرہاً اس کے سامنے سر جھکا دیتے ہیں۔

تیسری بحث

نبوت کا ثبوت = نبوت کے ثبوت کے دو طریقے ہیں اجمالی و تفصیلی چنانچہ ہم دونوں کو الگ الگ بیان کرتے ہیں، یہ امر بدیہی ہے کہ انسان کو جو چیز تمام حیوانات سے الگ کرتی ہے وہ نفس ناطقہ ہے یہی چیز ہے جس کی بدولت انسان حیوانات سے فائق ہے، ان کو مسخر کرتا ہے، ان پر ہر طرح کا تصرف کرتا ہے اسی طرح انبیاء میں ایک خاص عقل ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ تمام انسانوں سے ممتاز نظر آتے ہیں تمام انسان ان کے محکوم اور تحت العرف ہوتے ہیں اور جس طرح انسان کے افعال اور حرکات حیوانات کے لئے معجزہ ہیں یعنی حیوان کبھی انسان کی قوت فکری اور عقلی کا ہمسر نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح انبیاء سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں ہ عام انسانوں کے لئے معجزہ ہوتے ہیں یعنی اور لوگوں سے وہ افعال سرزد نہیں ہو سکتے۔

جس طرح نبی کی عقل اوروں سے ممتاز ہوتی ہے اسی طرح اس کا نفس اس کی طبیعت اس کا مزاج بھی تمام لوگوں سے ممتاز اور نفوس ملکی کے مشابہ ہوتا ہے۔

جس طرح ہر حیوان انسان نہیں ہو سکتا' اسی طرح ہر آدمی نبی نہیں ہو سکتا' خدا ہی جانتا ہے کہ کس شخص میں نبی ہونے کی قابلیت ہے اور کس میں نہیں خدا جس شخص کو نبوت کے لئے منتخب کرتا ہے اس کی عقل اس کی طبیعت اس کا مزاج بھی منتخب ہوتا ہے یعنی اور لوگوں کی عقل مزاج اور طبیعت سے اس کو کچھ نسبت نہیں ہوتی' وہ صورتا" انسانوں کے مشابہ ہوتا ہے- لیکن معنا" سب سے الگ ہوتا ہے وبشر ہوتا ہے لیکن اس کی بشریت وحی کے قابل ہوتی ہے قرآن مجید کی اس آیت میں قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انہی دونوں باتوں کی طرف اشارہ ہے تفصیلی ثبوت کے تین طریقے ہیں-

پہلا طریقہ

انسان میں تین قسم کی قوتیں پائی جاتی ہیں فکری' قولی' عملی ان قوتوں سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں وہ اچھے بھی ہوتے ہیں اور برے بھی ان دو متضاد حالتوں کے لحاظ سے ہر ایک کا الگ نام ہوتا ہے فکر کو حق و باطل سے موسوم کرتے ہیں' قول کو صادق و کاذب کہتے ہیں عمل کو خیر و شر سے تعبیر کرتے ہیں- یہ امر ظاہر ہے کہ تمام افعال قابل عمل نہیں ہیں اور نہ سب قابل ترک بلکہ بعض قابل عمل ہیں اور بعض قابل ترک-

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قابل عمل اور قابل ترک کی تمیز ہر شخص کر سکتا ہے یا کوئی نہیں کر سکتا یا بعض انسان ایسے ہوتے ہیں جو ان حدود کو متعین کر سکتے ہیں کہ فلاح افعال عمل کے قابل ہیں اور فلاح نہیں یہی لوگ پیغمبر اور بانی شریعت ہوتے ہیں-

دوسرا طریقہ

یہ امر ظاہر ہے کہ انسان کی بقا آپس کی اعانت اور اجتماع کے بغیر نہیں ہو سکتی- اگر یہ آپس میں تعاون اور تعاضد نہ ہو تو نہ انسان کا کوئی فرد باقی رہ سکتا ہے نہ اس کی نوع نہ اس کا مال نہ اس کی عزت اس اجتماع اور تعاون کے جو اصول اور آئین ہیں انہی کو شریعت کہتے ہیں اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کی بقائے نوع اور بقائے جان و مال کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے تعاون اور تمانع تعاون کے ذریعہ سے انسان اپنی خوراک لباس اور مسکن اور دیگر ضروریات مہیا کرتا ہے اور تمانع کے ذریعہ سے اس کی جان مال اولاد خطرات سے محفوظ رہتی ہے لیکن اس تعاون اور تمانع کا کوئی باقاعدہ ضابطہ اور دستور العمل ہونا چاہیے-

یہ ظاہر ہے کہ ہر شخص ایسا دستور العمل اور ضابطہ نہیں بنا سکتا جو تمام بنی نوع انسان کے مناسب حال اور ہر ہر شخص کی ضروریات کا کفیل ہو' ایسا ضابطہ صرف وہ شخص وضع کر سکتا ہے۔ جس کو قوت قدسیہ حاصل ہو' جس کو ان روحانیات سے فیض پہنچتا ہو جن کے ہاتھ میں نظام عالم کی باگ ہے یہ شخص رموز مذہب سے آگاہ ہوتا ہے۔ ہر بات میں حق کا پیرو ہوتا ہے' ہر شخص سے اس کی سمجھ کے موافق خطاب کرتا ہے' لوگوں کو ان کی استطاعت کے موافق احکام کی تکلیف دیتا ہے' یہی شخص پیغمبر اور رسول ہوتا ہے۔

تیسرا طریقہ

اس طریقہ کے سمجھنے کے لئے مقدمات ذیل ذہن نشین رکھنے چاہئیں۔

1- چونکہ ممکن کا وجود عدم برابر ہے اس لئے ممکن کے وجود میں آنے کے لئے مرجح کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وجود کو عدم پر ترجیح ہو یہی مرجح ممکن کی علت ہوتا ہے۔

2- ہر قسم کی حرکات کے لئے ایک محرک کی ضرورت ہوتی ہے جو حرکت کی تجدید کرتا رہتا ہے حرکات کی بھی دو قسمیں ہیں' طبعی اور ارادی' ارادی حرکت کے لئے ضرور ہے کہ اس کے محرک میں ارادہ اور اختیار پایا جائے۔ ارادی حرکت کی بھی دو قسمیں ہیں خیر و شر۔ پہلی قسم کے لئے ضرور ہے کہ اس کا محرک صاحب عقل و تدبیر ہو اسی بنا پر خدا نے فرمایا ہے واوحی فی کل سماء امر ھا یعنی خدا نے ہر آسمان میں بذریعہ وحی کے اپنا حکم بھیجا۔

3- جس طرح انسانی حرکات کو ارادہ اور اختیار کی حاجت ہے یعنی ارادہ اور اختیار کے بغیر وہ وقوع میں نہیں آسکتیں اسی طرح ان حرکات کو ایک ایسے رہنما کی بھی ضرورت ہے جو ٹھیک راستہ بتائے تاکہ وہ حق کو باطل سے سچ کر جھوٹ سے خیر کو شر سے تمیز کر سکے۔

4- خدا کے حکم دو قسم کے ہیں تدبیری اور تکلیفی پہلا حکم تمام نظام عالم میں جاری ہے جس کی بنا پر تمام عالم میں تدبیر اور نظام کا سلسلہ نظر آتا ہے قرآن مجید میں ہے۔

والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ الا لہ الخلق والامر آفتاب چاند ستارے سب اس کے حکم کے تابعدار ہیں' ہاں خلق اور امر دونوں خدا ہی کے لئے ہیں۔

تکلیفی حکم صرف انسان کے لئے ہے چنانچہ قرآن میں ہے۔

یایھا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم اے لوگو! خدا کی عبادت کرو جس نے تم کو پیدا کیا۔

مقدمات مذکورہ بالا سے ثابت ہوا کہ انسان کے تمام حرکات ممکن ہیں اس لئے مرجح کی ضرورت ہے اختیاری ہیں اس لئے عقل کی ضرورت ہے متحمل الخیر والشرہیں اس لئے رہنما کی ضرورت ہے اسی رہنما کا نام پیغمبر ہے نظام عالم میں خدا کا تدبیری حکم جو نافذ ہے ملائکہ کے ذریعہ سے ہے اس قیاس پر انسانوں پر خدا کا جو تکلیفی حکم نافذ ہے وہ بھی کسی کے ذریعہ سے ہو گا اسی کا نام پیغمبر ہے۔ باقی جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ امرونہی ترغیب و ترتیب تنبیہہ و تہدید' انبیاء خود اپنی طرف سے کرتے ہیں' خدا کو اس سے واسطہ نہیں اور خدا کی طرف ان افعال کی نسبت مجازا" ہے تو یہ لوگ انبیاء کو (نعوذ باللہ) کاذب اور خائن قرار دیتے ہیں۔ جب یہ مسلم ہے کہ خدا تمام عالم کا بادشاہ ہے اور بادشاہ عموما" امرونہی' تنبیہہ و تہدید ترغیب و ترببب کرتے ہیں تو خدا سے یہ امور کیوں بعید ہیں۔

نبوت کے خواص

نبوت کے تین خاصے ہیں ایک قوت تخیل سے متعلق ہے دوسرا قوت نظری سے تیسرا قوت عملی سے پہلی خاصیت کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

امام غزالی نے یہاں یونانی فلسفہ کا ایک مسئلہ بیان کیا ہے اور اس کو بہت پھیلا کر لکھا ہے۔ لیکن وہ مسئلہ نہایت لغو اور مہمل ہے اور اس کی دلیل اس سے زیادہ مہمل اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یونانیوں کے نزدیک افلاک ذی روح ہیں اور تمام کلیات و جزئیات کی صور علمیہ ان کے نفس میں مرتسم ہیں اس بنا پر وہ عالم جزئیات و کلیات ہیں انسان کو جو علم ہوتا ہے وہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ صور علمیہ جو افلاک کے نفوس اور جواہر مجردہ میں مرتسم ہیں وہی انسان کے نفس ناطقہ میں مرتسم ہو جاتے ہیں کیونکہ نفس ناطقہ چونکہ مجرد ہے اس لئے اس کو عقول مجردہ اور نفوس افلاک سے اتصال ہوتا ہے لیکن امام صاحب کا اصلی استدلال اس مسئلہ کے ماننے پر موقوف نہیں وہ قوت متخیلہ سے استدلال کرتے ہیں اور قوت متخیلہ کے وجود سے کسی کو انکار نہیں ہے۔

قوت متخیلہ میں جو اشیاء کی صورتوں کے مرتسم ہونے کی قابلیت ہے وہ مختلف المدراج ہے بعض آدمیوں میں یہ قابلیت قوی ہوتی ہے بعض میں کمزور اور بعض میں بالکل ندارد' قوت متخیلہ جب قوی ہوتی ہے تو محسوسات سے فارغ ہونے کے ساتھ ہی فورا اس میں صورتیں مرتسم ہونی شروع ہوتی ہیں قوت متخیلہ کا ایک

یہ بھی خاصہ ہے کہ وہ ایک صورت پر قناعت نہیں کرتی ایک صورت کو چھوڑ کر وہ دوسری صورتیں پیدا کرنی شروع کرتی ہے، جو پہلی صورت کا مشابہ یا مخالف ہوتی ہیں مثلاً" انسان ایک شے کو آنکھوں سے دیکھ رہا ہے دیکھتے دیکھتے اس کا خیال ایک ذرا سے تعلق سے دوسری چیز کی طرف منتقل ہو جاتا ہے پھر اس چیز سے ایک اور چیز کی طرف یہاں تک کہ پہلی چیز بالکل بھول جاتی ہے اسی حال میں پھر یہ خیال ہوتا ہے کہ اس چیز کا کیوں تصور ہوا تھا اس طرح پھر سلسلہ بہ سلسلہ پہلے خیال کی طرف واپس آ جاتا ہے۔

یہ قوت .بعضوں میں اس قدر مستحکم اور قوی ہوتی ہے کہ جو صورت خیال میں آتی ے وہ قائم رہتی ہے اور اس سے ہٹ کر دوسری صورتوں کی طرف منتقل نہیں ہوتی، اس قسم کی قوت سے جو خواب نظر آتا ہے وہ محتاج تعبیر نہیں ہوتا۔

قوت متخیلہ عموماً" اس وقت کام کرتی ہے جب ظاہری حواس بیکار ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر نیند کی حالت میں یہ قوت زیادہ تر کام کرتی ہے کیونکہ اس وقت حواس ظاہری معطل رہتے ہیں لیکن بعض آدمیوں میں یہ قوت اس قدر قوی ہوتی ہے کہ حواس ظاہری کے بحال رہنے کی حالت میں بھی وہ اپنا کام کرتی ہے اور اس لئے بیداری میں بھی ان کو وہ باتیں نظر آتی ہیں جو اور لوگوں کو خواب کی حالت میں نظر آتی ہیں۔

قوت متخیلہ کو جو صورتیں نظر آتی ہیں کبھی وہ ان میں تصرف کر کے حس مشترک کے حوالہ کرتی ہے اس صورت میں انسان عجیب و غریب خدائی صورتیں اور آوازیں مشاہدہ کرتا اور سنتا ہے یہ صورتیں اور آوازیں بالکل محسوسات کے مثل ہوتی ہیں یہ نبوت کا ادنی درجہ ہے اس سے ترقی ہو کر یہ حالت پیدا ہوتی ہے کہ قوت متخیلہ ان صورتوں میں کسی قسم کا تصرف نہیں کرتی اور بعینہ وہی صورتیں حس مشترک میں آتی ہیں۔

اس سے بڑھ کر یہ کہ قوت عقلی اور عملی ایک ساتھ کام کرتی ہیں اور یہ درجہ نبوت کا وہ درجہ ہے جو قوت عقلی عملی اور خیالی تینوں کا جامع ہے قرآن مجید کے قصوں پر خیال کرو کس طرح ایک ایک جزئی واقعہ بیان کیا ہے۔ گویا تمام واقعات آنحضرت کے آنکھوں کے سامنے تھے اور یہ تمام واقعات بالکل سچ ہیں۔

یہ امر کہ جو صورتیں قوت متخیلہ میں مرتسم ہوتی ہیں وہ حس مشترک میں آ کر آنکھوں سے نظر آنے لگتی ہیں اس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ مجانین کو دیکھو، وہ جو کچھ تخیل کرتے ہیں، ان کو آنکھوں سے نظر آنے لگتا ہے اصل یہ ہے کہ قوت متخیلہ عقل اور حس دو قوتوں کے درمیان میں واقع ہے حس قوت متخیلہ

کے سامنے محسوس صورتیں پیش کر کے اس کو اپنی طرف کھینچتی رہی ہے عقل کا یہ کام ہے کہ قوت متخیلہ کو غلط تخیلات سے روکتی ہے ان دونوں قوتوں کی کشمکش اور مزاحمت میں قوت متخیلہ آزادی حاصل کرنا چاہتی ہے مثلاً" جب قوت حسیہ کا بار اس پر نہیں پڑتا تو وہ عقل پر غالب آکر اپنے خاص کام میں مشغول ہوتی ہے۔

یعنی صورتوں کو اصلی صورت میں حس مشترک کے حوالہ کرتی ہے، نیند میں یہی کیفیت ہوتی ہے۔ یا مثلاً" جب عقل کی حکومت سے اس کو نجات ملتی ہے تو قوت حسیہ پر غالب آکر خیالی صورتوں کو اس طرح حس مشترک میں بھیجتی ہے کہ وہ آنکھوں سے نظر آنے لگتی ہیں۔ چنانچہ جنون اور خوف کی حالت میں ایسا ہی ہوتا ہے اسی بنا پر ان حالتوں میں مخالفین کو وحشت ناک صورتیں نظر آتی ہیں۔

اسی بنا پر واقعات غیب کی خبر جو لوگ دیتے ہیں اسی حالت میں دیتے ہیں جب ان کے قوائے حسہ باطل ہو جاتے ہیں اور ان پر صرع یا غشی طاری ہوتی ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قوت متخیلہ زیادہ کام کرتے کرتے تھک جاتی ہے اس صورت میں وہ محسوسات کو بالکل نظرانداز کر دیتی ہے اور اس وجہ سے نفس ناطقہ سے اتصال ہوتا ہے اور صور مجردہ کو وہ مشاہدہ کرتی ہے کاہن جو واقعات آئندہ کی پیشن گوئیاں کرتے ہیں اسی حالت میں کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض پیدا ہوگا کہ جب مجانین کاہن آسیب زدہ بھی واقعات آئندہ کی پیشن گوئی کر سکتے ہیں تو نبوت کو کیا ترجیح ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ تخیل کے مراتب مختلف اور ضدیک دیگر ہیں یہاں تک کہ بعض حکما کا قول ہے کہ تخیل کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ روح کو اس نفس سے اتصال ہو جائے جو فلک قمر کی مدبر اور رواہب الصور ہے اور تمام وہ صورتیں اس میں مرتسم ہو سکیں جو نفس فلکی میں مرتسم ہیں (یہ وہی ارسطو کا خیال ہے کہ افلاک صاحب ادراک ہیں اور جو صور علمیہ ان میں مرتسم ہیں وہ سب انسان کے نفس ناطقہ میں بھی مرتسم ہو سکتے ہیں یہ تخیل کا اعلی درجہ ہے)

تخیل کا ادنی درجہ حیوانات میں پایا جاتا ہے اور بعض حیوانات میں مطلقاً" یہ قوت نہیں ہوتی یہ اختلاف قوت وضعف کی بنا پر تھا۔ بتائیں اور تضاد کا اختلاف اس طرح ہوتا ہے کہ بعض تخیلات سچے اور صحیح ہوتے ہیں اور ان کا مخرج نفوس مقدسہ ہوتے ہیں بعض بالکل جھوٹے اور فتنہ انگیز اور ان کا مخرج نفوس خبیثہ ہوتے ہیں بعض دونوں کے بین بین۔ یہ بات بھی یہاں جتانے کے قابل ہے کہ عقل خیال اور حس کے مختلف اقسام ہیں عقل محض جس میں مطلق خیال کی آمیزش نہیں

خیال محض جس میں عقل کا لگاؤ نہیں، عقل جو بالکل خیال ہے، خیال جو بالکل عقل ہے۔ حس جو خیال سے پیدا ہوتی ہے۔ خیال جو حس سے پیدا ہوتا ہے۔

اسی طرح بعض علم بالکل ظن کے مشابہ ہوتے ہیں اور بعض ظن علم کے ہم پایہ ہوتے ہیں۔ قرآن مجید کی اس آیت میں وانا ظننا ان لن نعجز اللہ فی الارض دوسری قسم کے ظن کا ذکر ہے۔

قرآن مجید میں جن کا جہاں ذکر آیا ہے ظن کے لفظ سے آیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا وجود اور ان کا تصور خیالی ہے اور ان کی صورتیں صرف خیال کو نظر آسکتی ہیں اور چونکہ خیال حس اور عقل کے درمیان میں ہے اس لئے جو چیز خیالی ہو گی وہ جسمانی اور روحانی کے بین بین ہو گی جیسے اجنہ اور شیاطین اور جو چیز وسط میں ہوتی ہے وہ یا تو طرفین سے مرکب ہوتی ہے یا دونوں سے الگ ہوتی ہے۔

نبوت کی دوسری خاصیت

یہ خاصیت قوت نظری کی تابع ہے۔

اشیائے مجہولہ کے ادراک کا یہ طریقہ ہے کہ چند معلوم باتوں کو ترتیب دیتے ہیں اس ترتیب سے ایک مجہول بات معلوم ہوتی ہے مثلاً ہم کو معلوم تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے یہ بھی معلوم تھا کہ جس چیز میں تغیر ہوتا رہتا ہے وہ فانی ہے ان دونوں مقدمات کو جب اس طرح ترتیب دیا کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے فانی ہے تو یہ نتیجہ نکلا کہ عالم فانی ہے یہ نتیجہ ہم کو پہلے معلوم نہ تھا لیکن جن مقدمات کی ترتیب سے معلوم ہوا وہ پہلے سے معلوم تھے ان مقدمات کو صغریٰ اور کبریٰ کہتے ہیں اور جو جزء دونوں مقدموں میں مشترک ہوتا ہے اس کو حد اوسط کہتے ہیں۔

اشیائے مجہولہ کا علم دو طریقہ سے ہوتا ہے فکر اور حدس فکر میں ذہن مقدمات معلومہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے حد اوسط کو تلاش کرتا ہے سب کو ملا کر ترتیب دیتا ہے۔ ترتیب سے نتیجہ حاصل ہوتا ہے حدس میں دفعتہً تمام مقدمات ذہن میں آجاتے ہیں اور ان سے فوراً نتیجہ کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے ممکن ہے کہ اس حالت میں بھی حرکت فکری وقوع میں آتی ہو لیکن یہ حرکت اس قدر جلد اور غیر نمایاں ہوتی ہے کہ ذہن اس کو مطلق محسوس نہیں کرتا حدس میں کم و کیف دونوں اعتبار سے اختلاف مراتب ہوتا ہے بعض آدمیوں کو اکثر حدس ہوتا ہے بعض آدمیوں کو نہایت جلد ہوتا ہے یعنی ذرا سا غور کرنے سے فوراً مقدمات ذہن میں آجاتے ہیں اور ساتھ ہی نتیجہ بھی ذہن میں آجاتا ہے حدس کے مراتب

بہت مختلف ہیں بعض ایسے کو دن ہوتے ہیں کہ سینکڑوں دفعہ غور کرنے سے بھی ان کا ذہن نتیجہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا، بعض کا ذہن جلدی سے منتقل ہوتا ہے بعض کا اس سے بھی زیادہ دھکذاالی غیر للنہایہ حدس کا جو سب سے انتہائی درجہ ہے وہ نبوت کا خاصہ ہے نبی کو جو اشیاء کا علم ہوتا ہے مقدمات کی ترتیب اور استنباط سے نہیں ہوتا بلکہ خود بخود دفعتہ" اس کے دل میں القاہو جاتا ہے۔

یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ قوت نبی کے سوا اور لوگوں میں بھی ہوتی ہے جو شخص کسی فن کا ماہر ہوتا ہے اس فن کے متعلق اکثر امور دفعتہ" اس کے ذہن میں آ جاتے ہیں، تو نبی کو ترجیح کیا ہوئی اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ اس قوت میں اختلاف مدارج ہے تو نبوت کا خاصہ وہ حدس ہے جو ان مدارج کی اخیر انتہا ہے نبوت کا تیسرا خاصہ یہ امر بدیہہ ثابت ہے کہ خیال اور تصور کا اثر جسم پر پڑتا ہے انسان پر جب خوف طاری ہوتا ہے تو جسم پر ایک خاص حالت طاری ہوتی ہے غصہ کی حالت میں دوسرا اثر ہوتا ہے ایک محبوب صورت کا خیال دل میں آتا ہے تو اعضا میں ایک اور قسم کی حرکت پیدا ہوتی ے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نوائے نفسانی جسم پر اثر کرتے ہیں اب جس طرح نفس کا اثر اپنے جسم پر ہوتا ہے ممکن ہے کہ بعض نفوس ایسے قوی ہوں کہ ان کا اثر صرف ان کے جسم پر محدود نہ ہو بلکہ اور اجسام پر بھی اثر کریں جس سے تبرید یا تحریک یا سکون یا تکثیف یا تلین حاصل ہو اور اس کا یہ نتیجہ ہو کہ بادل پیدا ہو جائیں یا زلزلہ آ جائے یا چشمہ جاری ہو جائے۔

اس قسم کی قوت جن نفوس میں ہوتی ہے وہ اگر نیک اور پاکیزہ اخلاق ہوں تو یہ افعال معجزہ یا کرامت کہلاتے ہیں ورنہ سر اور جادو۔ یہ قوت تزکیہ نفس اور ریاضت سے ترقی کر سکتی ہے۔

اس موقع پر یہ بتا دینا بھی ضرورت ہے کہ یہ امور فرضی نہیں ہیں، بلکہ چونکہ تجربوں سے ان کا ثبوت ہوا ہے اس لئے ان کے اسباب سے بحث کی گئی اگر کسی شخص میں یہ قوت خود موجود ہو اور وہ ان افعال کے اسباب پر غور کرے تو اس کو وجدان اور دلیل دونوں حاصل ہوں گی۔

خاتمہ

نوع بشری میں سب سے افضل وہ ہے جس کی قوت حدسیہ اس قدر قوی ہو کہ اس کو تعلم و تعلیم کی بالکل حاجت نہ ہو اور قوت متخیلہ اس قدر صحیح اور مضبوط ہو کہ محسوسات اس کو اپنی طرف متوجہ نہ کرنے پائیں بلک نفس سے جو ادراکات

پیدا ہوتے ہیں وہ مجسم ہو کر سامنے آئیں اور قوت نفسانی اس قدر قوی ہو کہ عالم اجسام پر اثر ڈال سکے یہاں تک کہ اجرام علوی بھی اس کے دست رس میں جائیں۔ اس درجہ سے اتر کر وہ شخص ہے جس میں صرف دو پہلی باتیں ہوں' اس سے کم وہ جس کی صرف قوت نظری قوی ہو اس سے کم وہ جس کی صرف قوت عملی قوی ہو۔

جس شخص میں تینوں باتیں پائی جائیں وہ گویا شہنشاہ ہے۔ عالم علوی سے اس کو یہ نسبت ہے کہ جب چاہے اس عالم میں شامل ہو جائے عالم نفسانی کا وہ گویا رہنے والا ہے اور عالم اجسام پر جس قسم کا چاہے تصرف کر سکتا ہے۔

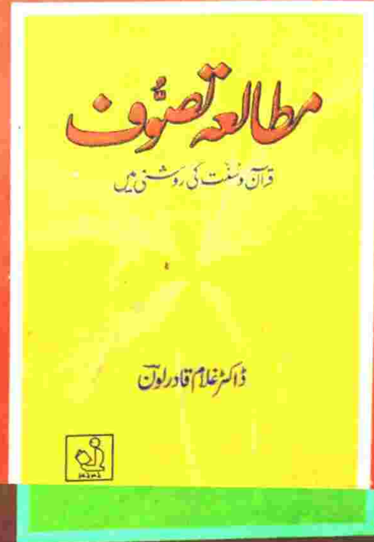
اس سے کم درجہ پر جو شخص ہے وہ دوسرے درجہ کا بادشاہ ہے اس سے کم درجہ کے لوگ شرفائے امت ہیں۔

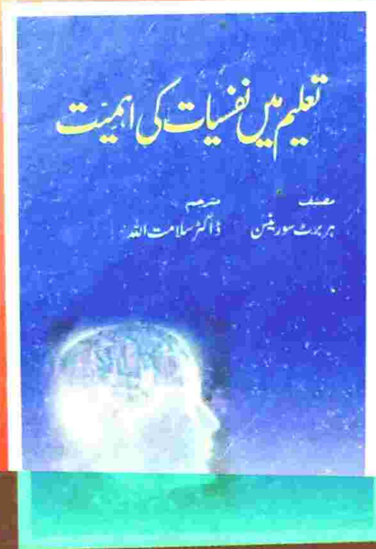
جن میں کسی قسم کی قوت نہ ہو لیکن اخلاق حسنہ سے متصف ہونے کی قابلیت ہو وہ اذکیائے امت ہیں جو عام آدمیوں سے ممتاز ہیں۔

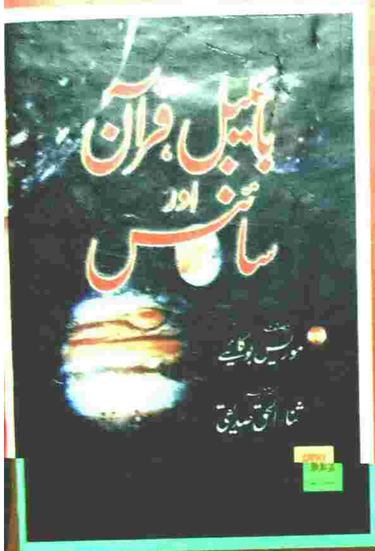




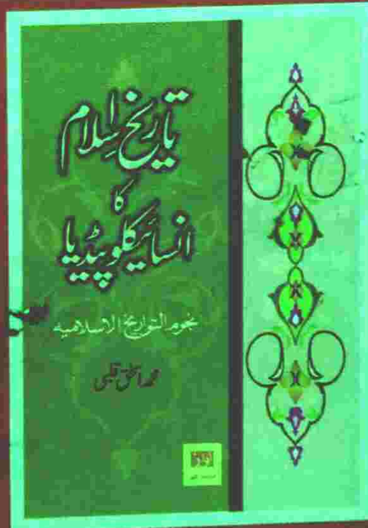
ہماری دیگر م

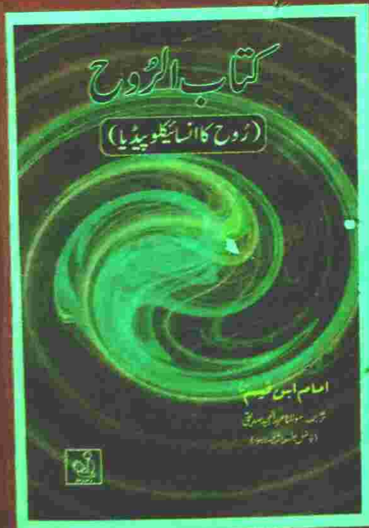












دوست ایسوسی ایٹس

ناشران وتاجران کتب

الکریم مارکیٹ اردو بازار، لاہور

Phone : 7122981 Fax : 092-42-7122981

Email:shahid_adil@yahoo.com: